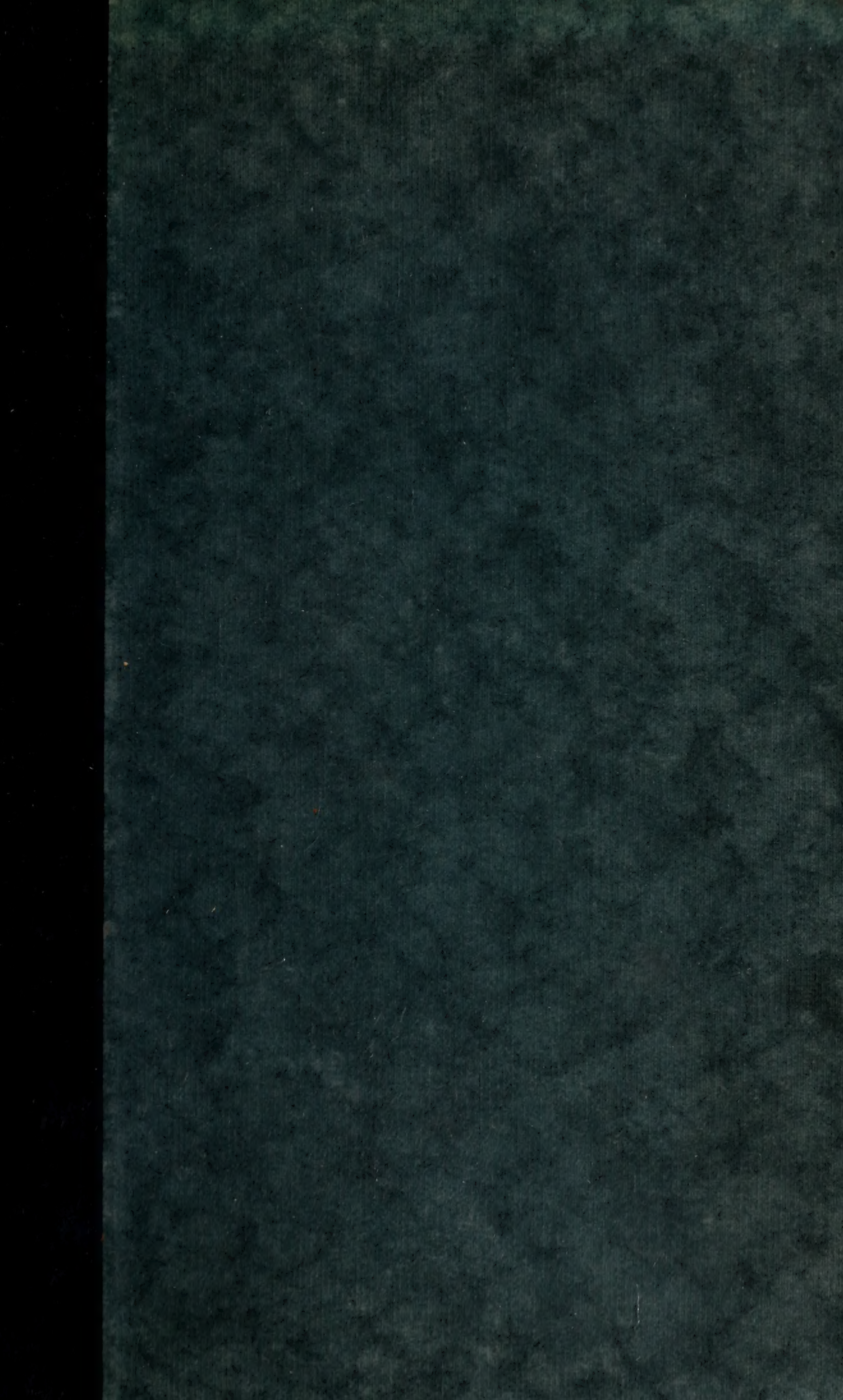
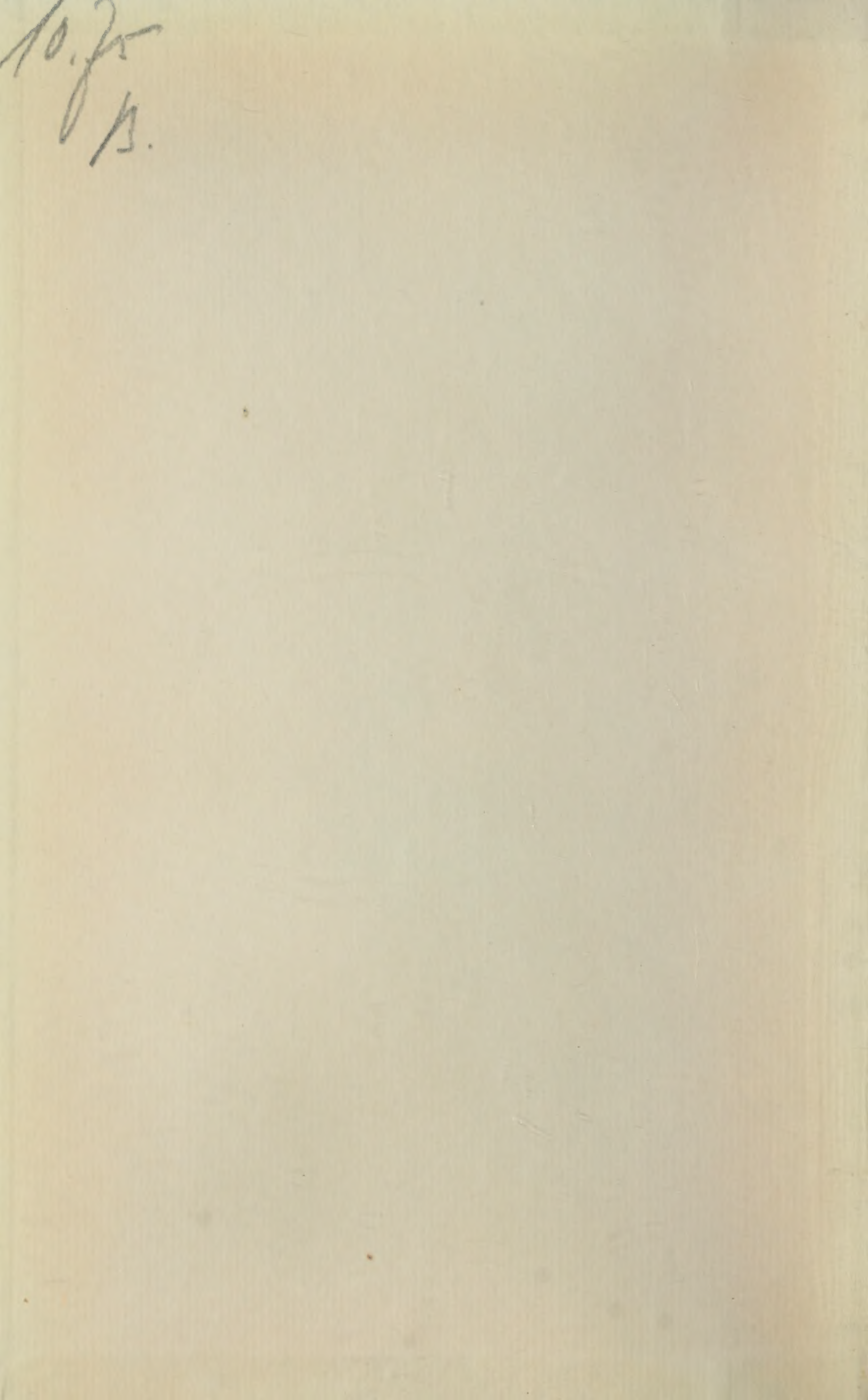




Lehrbücher

zum Gebrauch

beim theologischen Studium.

Katholische Dogmatik

von Dr. Franz Diekamp.

Dritter Band: Die Lehre von den Sakramenten. — Die Lehre von den letzten Dingen.



Münster i. W. 1922.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Katholische Dogmatik

nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.

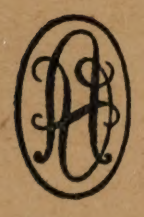
Zum Gebrauche
bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht.

Von

Dr. Franz Diekamp,
Professor der Dogmatik an der Universität Münster.

Dritter Band.

Dritte bis fünfte, verbesserte Auflage.



Münster i. W. 1922.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 12. Augusti 1922.

Nr. 5536.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Gnlis.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorwort.

Mit innigem Danke gegen Gott konnte ich heute die Arbeit an der 3.—5. Auflage der katholischen Dogmatik beendigen. Ich schicke das Werk in der Hoffnung hinaus, daß ihm die freundliche Aufnahme, die es bisher gefunden hat, auch in der neuen Auflage vollauf beschieden sein möge. Die drei Bände sind vollständig Satz für Satz aufs neue durchgearbeitet worden. Nur wenige Seiten sind ganz unverändert geblieben. Die hauptsächlichsten Erweiterungen und Verbesserungen fallen in die Abschnitte, die die großen thomistisch-molinistischen Streitfragen betreffen, nämlich über die göttliche Voraussicht unserer freien Handlungen (Bd. 1 Gotteslehre § 28), die Mitwirkung Gottes (Bd. 2 Schöpfungslehre § 8), die wirksame Gnade und die Prädestination und Reprobation (Bd. 2 Gnadenlehre §§ 17, 18 und 26). Im 3. Bande weisen § 7 über die Wirkungsweise der Sakramente, §§ 32 und 33 über die Wirkungen und Notwendigkeit der h. Eucharistie, §§ 46—48 über die vollkommene und unvollkommene Reue stark eingreifende Änderungen auf. Kleinere Zusätze in großer Zahl sind durch die Benutzung der neuesten Literatur, durch stärkere Berücksichtigung der anthroposophischen, theosophischen, spiritistischen Irrtümer unserer Tage, nicht zuletzt durch die Wünsche und Hinweise der Rezensenten veranlaßt worden. Allen, deren Berichtigungen und Ratschläge zur Verbesserung meines Lehrbuches beigetragen haben, statte ich von ganzem Herzen meinen Dank ab. Jedoch darf ich es nicht unterlassen, besonders innig dem als ausgezeichneten Kenner des h. Thomas weithin bekannten P. Joseph Keller O. P. in Köln zu danken, der mich mit der größten Liebenswürdigkeit und unter großen Opfern an Zeit eingehend und zuverlässig in schwierigen Fragen beraten hat.

Am 6. August 1922.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Die Lehre von den Sakramenten.

1. Teil. Die Sakramente im allgemeinen.

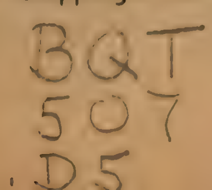
2. Teil. Die Sakramente im einzelnen.

1. Abschnitt. Das Sakrament der Taufe.

2. Abschnitt. Das Sakrament der Firmung.

3. Abschnitt. Die heilige Eucharistie.

1. Kapitel. Die heilige Eucharistie als Sakrament.



6. Abschnitt. **Das Weihesakrament.** Seite

1. Kapitel. Die Sakramentalität der Weihe und die Weihestufen.

2. Kapitel. Das äußere Zeichen und die Gnadenwirkung, der Spender und der Empfänger des Ordo.

7. Abschnitt. **Das Sakrament der Ehe.**

Die Lehre von den letzten Dingen.

1. Teil. **Die Endereignisse.**

1. Kapitel. Die Ereignisse am Lebensende des einzelnen.

2. Kapitel. Die Ereignisse am Weltende.

2. Teil. **Die Endzustände.**

1. Kapitel. Die Hölle.

2. Kapitel. Das Fegfeuer.

3. Kapitel. Der Himmel.

Die Lehre von den Sakramenten.

Literatur: Aem. De Augustinis, De re sacramentaria praelectiones. 2 Bde. 2. Aufl. Rom 1889; L. Billot, De ecclesiae sacramentis. 2 Bde. 4. Aufl. Rom 1906. 1908; N. Gihr, Die h. Sakramente der katholischen Kirche. 1. Bd. 3. Aufl., 2. Bd. 2. Aufl. Freiburg 1918. 1903; J. J. F. Haine, Principia dogmatico-moralia universae theologiae sacramentalis. Löwen 1875; G. van Noort, De sacramentis. 1. Bd. 2. Aufl. Amsterdam 1910; J. H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den h. Sakramenten. 2 Bde. 5. Aufl. Münster 1894; J. B. Sasse, Institutiones theologicae de sacramentis ecclesiae. 2 Bde. Freiburg 1897. 1898; P. Schanz, Die Lehre von den h. Sakramenten der katholischen Kirche. Freiburg 1893; A.-D. Sertillanges, Les sept sacrements de l'Eglise. Paris 1912. — Vgl. auch die Lehrbücher Bd. I[5] 85 f.

F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872; J. Stiglmayr, Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius: Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 246–303; J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Paderborn 1917; K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne: Weidenauer Studien IV (Wien 1911), 147–226 (auch Sonderabdruck: Wien 1911).

Jesus Christus hat unser ewiges Heil von Gnadenmitteln abhängig gemacht, die uns die von ihm verdiente Heilsgnade zuwenden sollen. Zu diesen Mitteln gehören besonders das Gebet im Namen Christi, die Sakramente und das Opfer. Von der Kraft des Gebetes war in der Gnadenlehre (Bd. II[5] 405 f. 445 ff. 538 ff.) die Rede; die weitere Behandlung der Lehre von dem Gebete fällt der Moraltheologie und Aszetik zu. Wesentlich anderer Art sind die von Christus eingesetzten Sakramente, deren gültige Spendung die innere Gnade in der Seele des Empfängers verursacht, falls er kein Hindernis entgegenstellt. Diese Gnadenmittel bedürfen einer eingehenden Behandlung, weil ihre ebenso weittragende wie eigenartige Wirksamkeit – das neue kirchliche Rechtsbuch can. 731, 1 nennt sie praecipua sanctificationis et salutis media – sowohl der positiven Begründung aus den Offenbarungsquellen als auch der spekulativen Erläuterung die wichtigsten Aufgaben stellt.

Wir schicken gemäß der üblichen Einteilung, die auch von dem Konzil von Trient befolgt worden ist, der Behandlung der sieben

Sakramente im einzelnen einen Abschnitt über die Sakramente im allgemeinen voraus, der das Gemeinsame der Sakramente darlegt und ihre wesentliche Zusammengehörigkeit zur Anschauung bringt. Das Opfer kommt in der Lehre von dem Altarssakramente zur Sprache.

1. Teil.

Die Sakramente im allgemeinen.

Literatur (außer der oben angeführten): F. C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De sacramentis in communi (16. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); J. B. Franzelin, De sacramentis in genere. 4. Aufl. Rom 1888; J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De sacramentis in communi (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aq. De sacramentis in generali (13. Bd. der Ausgabe von Bologna 1733); Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus. De sacramentis (9. Bd. der Pariser Ausgabe 1886); H. Lahousse, De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione, de Eucharistia. Brügge 1900; P. Pourrat, La théologie sacramentaire. 4. Aufl. Paris 1910; Collegii Salmanticensis Cursus theologicus. De sacramentis in communi (17. Bd. der Pariser Ausgabe 1881); A. De Smed, Tractatus dogmatico-moralis de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione. Brügge 1915; F. A. Stentrup, De sacramentis in genere. Innsbruck 1888; B. Stakemeier, La dottrina di Tertulliano sui sacramenti in genere: Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 1908 I 446 ff.; F. Cavallera, Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général: Bulletin de litt. eccl. 1914—1918.

§ 1.

Der Begriff des Sakramentes.

I. Ein Sakrament ist ein Zeichen einer heiligen Sache, insofern sie die Heiligung der Menschen bewirkt. Sacramentum est signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines (Thomas 3 qu. 60 a. 2). Diese Begriffsbestimmung betrifft das Sakrament überhaupt; der Unterschied vorchristlicher und christlicher Sakramente bleibt in ihr außer acht.

Heilige Zeichen dieser Art heißen in der griechischen Kirche *μυστήρια*, in der lateinischen sacramenta. Nach der ursprünglichen Wortbedeutung decken sich diese Ausdrücke nicht. Ein *μυστήριον* ist an und für sich etwas Verborgenes, Geheimes, sei es profan, sei es religiös. Schon in vorchristlicher Zeit wurden religiöse, die Gottheit betreffende Geheimnisse, besonders bestimmte Kulte, die nur Eingeweihten bekannt und zugänglich waren, Mysterien genannt. Das Wort sacramentum bezeichnet hingegen etwas, das eine Person oder Sache zu einer heiligen macht. Es kann also im eigentlichen Sinne nicht auf profane Dinge angewandt werden, und das Merkmal des Geheimen ist dem sacramentum an und für sich nicht eigen.

Die Hl. Schrift gebraucht die Worte μυστήριον und sacramentum fast ausschließlich für Geheimnisse religiöser Art, nur selten, wie Tob. 12, 7. 11; Judith 2, 2, für profane Geheimnisse. Weish. 14, 15. 23 stehen sie für götzendienerische Gebräuche, sonst aber stets für die Geheimnisse des einen wahren Gottes (z. B. Ratschluß der Erlösung und der Menschwerdung Eph. 1, 9; Kol. 1, 26 f.) und für geheimnisvolle Zeichen, die Gott angeordnet (so die Ehe Eph. 5, 32) oder den Menschen gezeigt hat (so die sieben Sterne, die sieben Leuchter Apok. 1, 20; 17, 7).

Die Überlieferung bezeichnet mit den Worten μυστήριον und sacramentum ebenfalls bald geheimnisvolle Lehren, bald heilige Zeichen und Handlungen mit geheimnisvollem Inhalte. Die griechischen Väter verstehen in letzterer Hinsicht unter den „Mysterien" der Christen vor allem die h. Eucharistie, dann auch andere Einrichtungen, die zufolge der Arkandisziplin vor den Ungetauften geheimgehalten wurden. So Origenes In Iesum Nave hom. 4, 1; Cyrill von Jerus. Cat. 6, 22. 29, besonders in seinen fünf „mystagogischen" Katechesen (Cat. 20—24). Cyrill beschreibt dabei die Mysterien der Taufe, Salbung und Eucharistie deutlich als wirksame Mittel der Gnade. Gregor von Nyssa nennt diese heiligen Handlungen μυστήρια, μυστικὰ ἔθη τε καὶ σύμβολα, μυστικὰ ἁγιάσματα und lehrt, daß sie uns das Heil sichern; er rechnet dazu Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Priesterweihe, aber auch andere heilige Zeichen (C. Eunom. XI, Migne P. gr. 45, 877 f.; In bapt. Christi, ib. 46, 581). Dieser Sprachgebrauch wurde auch von den jüngeren griechischen Vätern festgehalten. Die Lateiner verstehen unter sacramentum bisweilen gemäß dem klassischen Sprachgebrauche den Soldateneid (besonders Tertullian und Cyprian), hauptsächlich aber eine geheimnisvolle Lehre oder Einrichtung, oder die Religion als einen Inbegriff geheimnisvoller Wahrheiten und Kulthandlungen, oder insbesondere ein heiliges Zeichen, das etwas Heiligmachendes anzeigt. Letztere Bedeutung tritt schon bei Tertullian und Cyprian klar hervor. Mit besonderer Vorliebe wenden sie das Wort auf die Taufe an. Sie wird felix sacramentum (Tertullian De bapt. 1), sacramentum sanctificationis (ib. 4), sacramentum salutare (Cyprian Ep. 69, 12) genannt. Tertullian spricht auch von dem sacramentum eucharistiae (De cor. mil. 3), den sacramenta panis et calicis (Adv. Marc. V, 8) und rechnet die Stirnbezeichnung (Firmung) und die Ehe zu den sacramenta divina (De praescr. 40).

Augustinus ist der erste, der eine Art Begriffsbestimmung versucht. Sakrament ist ihm signum sacrum (De civ. Dei X, 5), signum ad res divinas pertinens (Ep. 138, 1, 7), invisibilis gratiae visibilis forma (Ep. 105, 3, 12), signaculum rei divinae visibile, in quo res ipsa invisibilis honoratur (De cat. rud. 26, 50). Zwar faßt er, wie sich aus seiner sonstigen Lehre ergibt, die Verbindung der Gnade mit dem sichtbaren Zeichen in den Sakramenten Christi so auf, daß das Zeichen ein wirksames Zeichen der Heiligung ist; und wenn er von einem Sakramentale spricht, wie von dem Salze als dem „Sakramente der Katechumenen", so schreibt er ihm nur eine sanctificatio secundum quendam modum zu (De pecc. mer. II, 26, 42). Aber diese genauere Unterscheidung tritt in seinen Begriffsbestimmungen selbst nicht hervor. Letztere sind so allgemein gehalten, daß auch die Sakramentalien oder wenigstens die vorchristlichen Sakramente darunter fallen.

Ein in der Folgezeit oft wiederholtes Wort Isidors von Sevilla Etymol. VI, 19, 40, auch bei Gregor d. Gr. In lib. 1 Regum VI, 3 (zu 1 Kön. 16, 1) lautet: Ob id dici sacramenta, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius . . operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur. Isidor knüpft an eine hie und da befürwortete Worterklärung von sacramentum = sacrum secretum an und hebt demgemäß das geheimnisvolle Wirken der göttlichen Allmacht besonders hervor. Daß das Zeichen selbst durch die Macht Gottes zu einem Werkzeuge der Heiligung wird, läßt die Definition Isidors, falls er überhaupt eine solche zu geben beabsichtigt hat, nicht erkennen, sie weist nur auf die Allmacht Gottes als die Hauptursache der Heiligung hin.

Erst die Scholastik hat den spekulativen Fragen über die Sakramente und darunter vor allem der Begriffsbestimmung nähere Aufmerksamkeit und eindringende Arbeit gewidmet. Der Zusammenhang von Zeichen und Gnade tritt jetzt deutlich hervor. Schon die Gegner Berengars Durandus von Troarne († 1088), Guitmundus von Aversa († um 1087), Alger von Lüttich († 1130) betonen die Bewirkung der Gnade durch das sakramentale Zeichen. Besonders beachtenswert ist die Definition, die Hugo von St. Viktor († 1141) aufstellte. Er hat zum ersten Male eine Schrift De sacramentis (Sakrament im weitesten Sinne als religiöses Zeichen verstanden) veröffentlicht. Er spricht darin auch von einer Art von Sakramenten, denen dieser Name „in einem eigentlicheren und vorzüglicheren Sinne" zukommt, und von diesen sagt er: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam (De sacr. I, 9, 2). Das Zeichen muß also eingesetzt, es muß der sakramentalen Gnade ähnlich sein und sie infolge der Weihung in sich enthalten. Ein Mangel ist es, daß Hugos Definition nur körperliche Elemente als sakramentale Zeichen gelten läßt; auf die Buße und Ehe, die nur in Handlungen bestehen, ist sie daher nicht anwendbar. Diese Einseitigkeit vermeidet der etwas jüngere unbekannte Verfasser der Summa sententiarum 1, 1, indem er das Sakrament definiert: Visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia (Migne P. l. 176, 117 B). Sachlich hiermit übereinstimmend sagt Petrus Lombardus: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat (Sent. 4 d. 1 n. 2). Beide Definitionen haben vor der des Hugo auch den Vorzug, daß sie den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Gnade, also die Eigenart der Sakramente des Neuen Bundes klar ausdrücken.

Der h. Thomas erläutert in seinem Sentenzenkommentar In Sent. 4 d. 1 qu. 1 a. 1 die Definition des Lombarden, ebenso die des Isidor und Hugo, und die augustinische signum rei sacrae (umgebildet aus signum sacrum), setzt aber zu dieser hinzu: ut est sacrans (sol. 1 ad 2). Eben diese Definition macht er in der Theologischen Summa 3 qu. 60 a. 2 endgültig zu der seinigen: Sacramentum est signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines. Also nicht schon das, was überhaupt eine heilige Sache anzeigt, ist Sakrament, sondern nur das, was sie als eine uns heilig machende anzeigt. Diese Begriffsbestimmung läßt aber dahingestellt sein,

ob Gott die Heiligung vermittelst des Zeichens bewirkt oder nicht. Sie umfaßt daher nicht ausschließlich die christlichen, sondern alle Sakramente.

II. Die Sakramente werden eingeteilt in die des Alten und des Neuen Bundes.

Auch die Sakramente des Alten Bundes sind Sakramente im wahren Sinne des Wortes, „Zeichen einer heiligen Sache, die die Menschen heilig macht". Zu ihnen gehören die Weihe der Priester und Leviten, Waschungen und Reinigungen, die Beschneidung usw. Näheres s. § 12.

Die Sakramente des Neuen Bundes sind die sieben, die das katholische Dogma als Sakramente Christi bezeichnet, Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe. Sie unterscheiden sich von denen des Alten Bundes vor allem dadurch, daß sie die Heiligungsgnade nicht bloß anzeigen, sondern auch verursachen. Sie sind also „Zeichen einer heiligen und uns heiligenden Sache, die die Kraft der Heiligung in sich tragen", oder wie das Konzil von Trient S. 13 cp. 3 (Denz. 876) im Anschluß an augustinische Formeln sich ausdrückt: Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis sanctificandi vim habens. Gewöhnlich definiert man mit dem Catechismus Romanus II, 1, 6: Sacramentum est res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.

Zu einem Sakramente des Neuen Bundes gehört also dreierlei:

1. Es muß ein äußeres d. i. sinnlich wahrnehmbares Zeichen einer heiligen und uns heiligenden Sache sein. Sacramentum est in genere signi (3 qu. 60 a. 1). Das Wort „Zeichen" gibt den höchsten, der Ausdruck „Zeichen einer heiligen und uns heiligenden Sache" den untersten Gattungsbegriff in dem Begriffe des christlichen Sakramentes an. Das äußere Zeichen veranschaulicht sinnfällig die innere Gnade, die der Seele bei der Anwendung des Zeichens zuteil wird, und ist in dieser Hinsicht ein signum demonstrativum (scil. praesentis gratiae). Es weist zugleich mehr oder minder deutlich in die Vergangenheit und Zukunft und ist daher auch ein signum rememorativum (passionis Christi) und ein signum propheticum (futurae gloriae).

2. Das äußere Zeichen muß die Kraft haben, in der Seele des Empfängers die Sakramentsgnade zu bewirken. Hierin liegt der Artunterschied, der das Sakrament Christi von den Sakramenten des Alten Bundes unterscheidet. Das sakramentale Zeichen ist also im Neuen Bunde ein signum efficax gratiae. Es veranschau-

licht nicht bloß eine übernatürliche Wirkung in der Seele als signum speculativum, sondern bewirkt sie auch als signum practicum.

3. Das äußere Zeichen muß von Christus eingesetzt sein. Diese Notwendigkeit ergibt sich von selbst aus der Wirksamkeit des Zeichens; denn die Kraft, Gnade zu wirken, kann es nur von Gott haben.

Die Scholastik pflegt nach dem Vorbilde der Summa sententiarum 6, 3 (Migne P. l. 176, 140) — augustinische Äußerungen liegen zugrunde — das äußere Zeichen sacramentum tantum, die innere Heiligungsgnade res sacramenti zu nennen und als ein Drittes und Mittleres res et sacramentum von beiden zu unterscheiden. Hand in Hand mit dieser Dreiteilung geht eine andere, die zu ihrer Erläuterung dienen kann. Im Sakramente ist

1. etwas, was bezeichnet und nicht bezeichnet wird. Dies ist das äußere Zeichen (sacramentum tantum), es bezeichnet die innere übernatürliche Wirkung, wird aber selbst nicht durch anderes bezeichnet;

2. etwas, was bezeichnet wird und bezeichnet (res et sacramentum);

3. etwas, was bezeichnet wird und nicht bezeichnet (res sacramenti); diese Sache d. i. die innere Wirkung wird durch das äußere Zeichen bezeichnet und ist selbst kein Zeichen für anderes.

Als Beispiel für das Mittlere führt Thomas 3 qu. 66 a. 1 den Taufcharakter an: Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem et est signum sacramentale interioris iustificationis. In der Eucharistie ist nach Innozenz III (Brief an den Erzbischof Johannes von Lyon 1202) das Mittlere die veritas carnis et sanguinis; denn der Leib und das Blut Christi werden bezeichnet durch die Gestalten von Brot und Wein und sind Zeichen der in der Einheit und Liebe bestehenden Wirkungen. Es ist allerdings, wie wir sehen werden, nicht bei allen Sakramenten leicht festzustellen, worin dieses Mittlere, res et sacramentum, besteht.

Bartmann II³ 219 ff.; Billot³ 17 ff.; Billuart diss. 1 a. 1. 2; Franzelin th. 1; Gihr I³ 6 ff.; Gonet disp. 1 a. 1—3; Gotti qu. 1 dub. 1; Heinrich-Gutberlet IX 3 ff. 68 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 20 a. 1—3; Pesch VI⁴ 7 ff.; Pohle III⁶ 5 ff.; Salmant. disp. 1; Sasse I 1 ff.; Schanz 25 ff.; Scheeben IV 465 ff.; V. Gröne, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik. Brilon 1853; E. De Backer, Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien. Löwen 1911; J. B. Poukens, Sacramentum dans les oeuvres de s. Cyprien: Bull. de l'anc. litt. et d'arch. chrét. 1912, 275 ff.; E. Hocédez, La conception augustinienne du sacrement dans le Tract. 80 in Ioannem: Recherches de science relig. 1919, 1 ff.; G. Reinhold (s. unten § 6) 1 ff.

§ 2.

Die Notwendigkeit der Sakramente.

Die Frage nach der Notwendigkeit der Sakramente, die Thomas 3 qu. 61 a. 1 aufwirft, betrifft nicht die Notwendigkeit, sie zu gebrauchen, nachdem sie eingesetzt worden sind, sondern die Notwendigkeit ihrer Ein-

setzung. Thomas bejaht diese Frage. Aber seine Ausführungen zeigen klar, daß er nur eine hohe Angemessenheit lehren will. Eingehender äußert er sich hierüber In Sent. 4 d. 1 qu. 1 a. 2 sol. 1: Sacramenta non erant necessaria necessitate absoluta, sicut necessarium est Deum esse, cum ex sola divina bonitate instituta sint, sed necessitate, quae est ex suppositione finis. Non ita tamen, quod sine his Deus hominem sanare non posset, quia sacramentis virtutem suam non alligavit, sicut cibus necessarius est ad vitam humanam, sed quia per sacramenta magis congrue fit hominis reparatio, sicut equus dicitur necessarius ad iter, quia in equo facilius homo vadit.

Nach der Einsetzung der Sakramente durch Gott tritt für die Menschen eine wahre und eigentliche Notwendigkeit ein, sie zu empfangen. Das Konzil von Trient S. 7 can. 4 (Denz. 847) stellt darüber als Dogma fest: S. q. d., sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a. s. Welcher Art die Notwendigkeit bei den einzelnen Sakramenten ist, wird in der speziellen Sakramentenlehre dargelegt.

Die Einsetzung von Sakramenten ist zwar nicht unumgänglich notwendig zum Heile der Menschen, wohl aber in hohem Grade angemessen (necessitas congruentiae).

Was Gott durch Sakramente erreichen kann, kann er in seiner unendlichen Weisheit und Allmacht auch ohne sie erreichen. Aber eine Angemessenheit, Sakramente einzusetzen, ergibt sich aus einleuchtenden Gründen. Hugo von St. Viktor De sacr. I, 9, 3 führt deren drei an: Die Sakramente sind eingesetzt propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem, eine Dreiheit von Gründen, an der auch Petrus Lombardus Sent. 4 d. 1 n. 3 und (in anderer Reihenfolge) der h. Thomas 3 qu. 61 a. 1 festhalten:

1. Es ist der menschlichen Natur eigen, durch Körperliches und Sinnfälliges zu dem Geistigen und Übersinnlichen geführt zu werden. Darum bietet uns Gott durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen eine passende Belehrung über den geistigen Vorgang der Begnadigung.

2. Es ist für den Menschen, der sich durch die Sünde dem Materiellen hingegeben hat, eine heilsame Demütigung, wenn er sich bei der Heilung der Sünde von körperlichen Zeichen abhängig sieht.

3. Diese Zeichen gewähren dem Tätigkeitsdrange des Menschen, der sich vorzüglich auf Äußeres und Sinnfälliges richtet, auch in religiöser Hinsicht eine angemessene Betätigung, die ihn davor bewahrt, sich abergläubischem oder anderem schädlichen Tun hinzugeben, und zugleich zu innerer Betätigung mahnt und anleitet.

Die angegebenen Gründe für eine hohe Angemessenheit der Sakramente haben für alle Zeiten seit der Sünde Adams Geltung. Nur im

Zustande der paradiesischen Unschuld bedurfte der Mensch keiner Sakramente, weil weder eine Heilung der Sünde und ihrer Folgen notwendig war noch die Förderung im Guten von körperlichen Zeichen abhängig sein durfte, da jener Zustand durch die vollkommene Beherrschung des Körperlichen durch den Geist gekennzeichnet ist (Thomas ib. a. 2). Die Ehe ist zwar von Gott im Paradiese eingesetzt worden, aber nur um der natürlichen Fortpflanzung zu dienen, nicht als Sakrament zur Heiligung der Menschen (ad 3).

Vor der Ankunft Christi waren für die gefallene Menschheit Sakramente angemessen, weil niemand Rettung findet außer durch den Glauben an Christus und weil der einzelne seinen Glauben an den kommenden Erlöser durch gewisse äußere Zeichen bekunden mußte (a. 3).

Dieser Forderung entsprachen seit Abraham die Beschneidung und seit Moses außerdem die gesetzlichen Waschungen und Reinigungen, die levitischen Weihen, der Genuß des Passahlammes usw. Vgl. § 12.

Hat Gott auch vor dem Erlaß des Beschneidungsgebotes und außerhalb des auserwählten Volkes für ein Sakrament des Sündennachlasses Sorge getragen? Für die Kinder nehmen Augustinus C. Iulian. V, 11, 45 und mit ihm viele Theologen ein Mittel der Rechtfertigung an, das man Natursakrament nennen kann. Als Sakrament der Sündentilgung muß es ein von Gott, wenn auch nur ganz im allgemeinen, verordnetes äußeres Zeichen gewesen sein, in dem der Glaube an den kommenden Mittler und Erlöser zum Ausdruck kam. Gregor d. Gr. Moral. IV, 3 sagt von diesen Kindern, daß sie durch den bloßen Glauben anderer gerettet werden konnten. Dies ist auch die Antwort des h. Thomas. Quodl. 6 a. 4 ad 1 läßt er es dahingestellt sein, ob in den Eltern der auf das Heil des Kindes bezogene innere Akt des Glaubens an den kommenden Erlöser genügte oder eine äußere Bekundung des Glaubens durch ein sinnfälliges Zeichen erforderlich war. S. th. 3 qu. 70 a. 4 ad 2 verneint er letzteres, hält es aber für wahrscheinlich, daß die Eltern für das Kind nach der Geburt und besonders in Todesgefahr Gebete verrichteten oder es segneten und so ihren Glauben in einem äußeren Zeichen besiegelten. Vgl. 3 qu. 52 a. 7.

Hat es auch für die vorchristlichen Erwachsenen außerhalb des Volkes Israel Sakramente gegeben? Eine Angemessenheit, durch Vermittlung äußerer Zeichen geheilt, belehrt und zu frommer Betätigung angeleitet zu werden, bestand gewiß auch für sie. Indes die tatsächliche Anordnung von Sakramenten für sie läßt sich nicht nachweisen. Die Erwachsenen besaßen die Möglichkeit, mit der Gnade Gottes durch „Gebete und Opfer" (3 qu. 70 a. 4 ad 2) ihr Heil zu wirken. Vgl. Bd. II⁵ 458 f.

Endlich sind auch für die Zeit nach Christus Sakramente höchst angemessen und zwar andere als für die vorchristliche Zeit. Wie die Vorväter durch den Glauben an den künftigen Erlöser, so werden wir durch den Glauben an den bereits erschienenen Erlöser, der sein Werk schon vollbracht hat, gerettet. Es sind daher für uns sakramentale Zeichen nötig, die auf das in Christus Geschehene zurückweisen (3 qu. 61 a. 4) und zugleich die Gnade enthalten und verursachen (ad 2).

Billot th. 3. 4; Billuart diss. 2; Gihr I³ 16 ff.; Gonet disp. 2; Gotti qu. 1 dub. 2—6; Heinrich-Gutberlet IX 252 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 23; Pesch VI⁴ 17 ff.; Pohle III⁶ 13 ff.; Salmant. disp. 3; Sasse I 10 ff.; Schanz 89 ff.; Scheeben IV 471 ff.; J. Schmitt, Über die Kon-

gruenz der Sakramente: Theol.-prakt. Quartalschrift 1888, 514 ff. 768 ff.; Th. Retaud, Les preuves de convenance de l'institution des sacrements: Revue August. 1903 II 529 ff.; E. Springer, Zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Sakramente: Katholik 1917 I 258 ff.; J. Reithmeier, Anthropologie der katholischen Sakramentenlehre: Theol.-prakt. Monatsschrift 1917, 355 ff.; W. Scherer, Die soziale Bedeutung der h. Sakramente: Ebd. 1919, 111 ff.

§ 3.

Das äußere Zeichen der Sakramente.

I. Das äußere Zeichen der Sakramente des Neuen Bundes besteht aus Ding und Wort. Sententia fidei proxima.

Eugen IV lehrt in dem Decr. pro Armenis (Denz. 695): Omnia sacramenta (novae legis) tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia. Quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. Von diesen drei Erfordernissen ist das dritte etwas dem sakramentalen Zeichen Äußerliches; das Zeichen selbst besteht also aus Ding und Wort (Materie und Form). Ebenso spricht das Tridentinum S. 14 cp. 5 (Denz. 895) von materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur.

Das „Ding" in dem äußeren Zeichen (materia) ist eine sinnfällige Handlung. Gewöhnlich besteht sie in der Anwendung einer körperlichen Substanz, wie Wasser, Chrisma. Man nennt dann die Substanz selbst materia remota, ihre Anwendung materia proxima. Bei der Buße und Ehe fehlt die körperliche Substanz, bei ihnen ist das „Ding" nur eine sinnfällige Handlung. Das „Wort" (forma) ist in der Regel das gesprochene lautbare Wort; bei der Eheschließung kann es unter Umständen durch ein anderes gleichwertiges Zeichen ersetzt werden. Thomas In Sent. 4 d. 27 qu. 1 a. 2 sol. 2 ad 2 et 3.

Beweis des Satzes:

1. Hl. Schrift. — Nach Eph. 5, 26 geschieht die Heilung in der Taufe lavacro aquae in verbo vitae. Auch für die anderen Sakramente sind beide Bestandteile des äußeren Zeichens, wie später zu zeigen ist, mehr oder minder klar in der Hl. Schrift bezeugt.

2. Die Überlieferung lehrt ebenfalls dort, wo sie von der Spendung der Sakramente spricht, die sinnfällige Handlung und das Wort. So die Didache 7, 1 ff. für die Taufe, Justinus Apol. I, 61. 65 f. für die Taufe und Eucharistie, Tertullian De bapt. 1. 8. 13 für die Taufe, Firmung und Eucharistie, ebenso Cyprian Ep. 73, 9. 18; 74, 7; 75, 10 usw. Vgl. die Nachweise bei den einzelnen Sakramenten. Cyrill von Jerus. Cat. myst. 3, 3 und Gregor von Nyssa

In bapt. Christi (Migne P. gr. 46, 581 f.) sprechen auch schon den Gedanken aus, den bald nachher Augustinus In Ioh. tr. 80, 3 in die bekannten Worte faßt: Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tamquam visibile verbum ... Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat nisi faciente verbo? In Ioh. tr. 15, 4: Tolle aquam, non est baptismus; tolle verbum, non est baptismus.

3. Für die Zusammensetzung des äußeren Zeichens aus Ding und Wort sprechen nach Thomas 3 qu. 60 a. 6 folgende Angemessenheitsgründe:

a) Das Sakrament ist durch diese Verbindung ein Abbild seines Urhebers, des Gottmenschen, in dem die sinnfällige menschliche Natur mit dem persönlichen Worte Gottes vereinigt ist.

b) Ding und Wort entsprechen in ihrer Zusammensetzung der leiblich-geistigen Natur des Empfängers, die durch die Sakramente ganz geheilt und geheiligt werden soll.

c) Den Sakramenten des Neuen Bundes ist Klarheit und Bestimmtheit angemessen. Die sinnfällige Handlung für sich allein ermangelt der klaren Beziehung auf den geistigen Inhalt; das erklärende Wort muß hinzukommen, damit die Bedeutung des äußeren Zeichens bestimmt erkennbar wird.

II. Ding und Wort des äußeren Zeichens sind Wesensteile des Sakramentes. Sie verhalten sich zueinander ähnlich wie Materie und Form im Körperwesen. Sententia certa.

Der erste Teil dieses Satzes ist schon in dem oben angeführten Dekrete Eugens IV nahegelegt. Direkt spricht ihn das Konzil von Trient l. c. aus, ohne die Sache allerdings endgültig entscheiden zu wollen: Materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur. Noch bestimmter lehrt der Römische Katechismus II, 1, 9: Materia et forma sunt partes, quae ad naturam et substantiam sacramentorum pertinent et ex quibus unumquodque sacramentum necessario constituitur. Vgl. auch Denz. 1963. – Der zweite Teil des Satzes entspricht ebenfalls der kirchlichen Lehre, indem diese sich an den angegebenen und zahlreichen anderen Stellen der Ausdrücke Materie und Form für Ding und Wort im Sakramente bedient.

In der Tat sind die Ausdrücke Materie und Form sehr geeignet, das gegenseitige Verhältnis von Ding und Wort im Sakramente zu bezeichnen und sie als dessen Wesensteile zu bestimmen.

Nach der aristotelisch-scholastischen Philosophie besteht nämlich jedes Körperwesen aus Materie und Form, und zwar aus der materia prima und der forma substantialis. Diese Materie ist bloße Potenz, an sich unbestimmt und in der verschiedensten Weise durch Formen bestimmbar. Durch die substantiale Form wird sie aus der Potentialität und Bestimmbarkeit (Indifferenz) herausgehoben und einer bestimmten Art von Dingen eingegliedert. Die Form ist also das Bestimmende, Artbildende. Materie und Form vereinigen sich zu einem Ganzen, das weder Materie allein noch Form allein ist.

Die Bezeichnung Materie wird nun der Analogie nach auf alles angewandt, was der ersten Materie in der Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit des Seins ähnlich ist, und die Bezeichnung Form auf alles, was ähnlich wie die substantiale Form bestimmend, gestaltend wirkt. So sagt man, daß ein weißer Gegenstand aus Materie und Form besteht, insofern die Substanz die Materie, das Akzidens des Weißseins die Form ausmacht. Oder man sagt, daß sich in der Zahl fünf die fünfte Einheit zu den ersten vier wie die Form zu der Materie verhält, und dergleichen. So lassen sich nun auch in den Sakramenten Ding und Wort nach dem Verhältnisse von Materie und Form betrachten. Diese Betrachtungs- und Ausdrucksweise kam im Laufe des 13. Jahrhunderts auf, wurde in der Theologie schnell gebräuchlich, und das kirchliche Lehramt hat sie, wie gesagt, übernommen.

Bei den Sakramenten von Materie und Form zu sprechen, ist darin begründet, daß das „Ding" für sich allein, wie die Abwaschung mit Wasser bei der Taufe, nach Art einer Materie noch ein unbestimmtes Zeichen ist, das verschiedenes anzeigen kann. Erst das hinzutretende „Wort" macht das Ding zu einem genau bestimmten Zeichen innerer Gnade, ähnlich wie die Form der Materie ihre Gestaltung gibt. Das Ding wird durch das Wort und in Verbindung mit ihm zu einem Zeichen besonderer Art, nämlich zu einem sakramentalen Zeichen. 3 qu. 60 a. 6 ad 2: Ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum. Aber während Materie und Form in den Körperwesen eine physische Einheit bilden, verbinden sich Ding und Wort in den Sakramenten nur zu moralischer Einheit, sie werden eins nur in ratione signi, ein Zeichen der Gnade. Nur in dieser Hinsicht, nur als Zeichen ergänzen sie sich gegenseitig und machen ein Ganzes aus. Deshalb können die Begriffe Materie und Form nur analog auf das sakramentale Zeichen angewandt werden.

Der h. Thomas lehrt außerdem ausdrücklich, daß Ding und Wort oder Materie und Form „zum Wesen der Sakramente gehören" und deren „Wesensteile" sind, daß also die Sakramente „in Dingen und Worten bestehen". In Sent. 4 d. 1 qu. 1 a. 3 ad 2: Verba et res sunt de essentia sacramenti, et ideo Magister in his duobus dicit constare sacramenta. 3 qu. 90 a. 2: Quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiae. Unde et supra (qu. 60 a. 5 et 6) dictum est, quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Es ist eben ein ganz allgemeiner Grundsatz, daß in dem aus Materie und Form zusammengesetzten Gegenstande Materie und Form dessen Wesen ausmachen. Nur ist stets zu beachten, daß das Sakrament keine physische, sondern eine moralische Einheit ist. Materie und Form sind daher keine physischen Wesensteile des Sakramentes.

Bartmann II[3] 225 ff.; Billot th. 1; Billuart diss. 1 a. 3. 4; Franzelin th. 5; Gihr I[3] 36 ff.; Gonet disp. 1 a. 4—8; Gotti qu. 2 dub. 1; Heinrich-Gutberlet IX 59 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 20 a. 4—7; Pesch VI[4] 12 ff.; Pohle III[6] 33 ff.; Salmant. disp. 2 dub. 1—3; Sasse I 21 ff.; Schanz 100 ff.; Scheeben IV 480 ff.

§ 4.

Die Einsetzung der Sakramente durch Christus.

Ein Sakrament einsetzen heißt die Zuwendung innerer Gnade an ein bestimmtes äußeres Zeichen knüpfen oder ein äußeres Zeichen zu einem wirksamen Zeichen der Gnade machen. Die Hauptursache einer solchen Einsetzung kann nur Gott sein, weil die Gnade sein eigenstes Werk ist und nur er in eigener Machtvollkommenheit über sie verfügen kann. Man nennt diese Gewalt potestas auctoritatis. Geschöpfe können bei der Austeilung der Gnade als werkzeugliche oder dienende Ursachen wirksam sein. Ihre Gewalt in dieser Hinsicht heißt potestas ministerii. Ist sie in der einzigartigen Erhabenheit und Auszeichnung vorhanden, wie sie der höchsten Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi wegen der hypostatischen Union mit der Gottheit entspricht, so wird sie potestas excellentiae oder potestas ministerii principalis genannt (3 qu. 64 a. 1 et 3).

Wenn also gesagt wird: Christus hat die Sakramente eingesetzt, so heißt dies: Er hat als Gott potestate auctoritatis und als Mensch potestate excellentiae sive ministerii principalis äußere Zeichen festgesetzt, deren Vollzug die Erteilung innerer Gnade bewirkt. Diese menschliche Gewalt Christi ist seiner göttlichen untergeordnet und dient ihr, aber jeder sonstigen Gewalt hinsichtlich der Sakramente ist sie übergeordnet und sie ist deren Quelle. Matth. 28, 18; Joh. 20, 21 f. Die potestas excellentiae Christi über die Sakramente umfaßt nach Thomas 3 qu. 64 a. 3 folgendes:

1. In den Sakramenten wirkt das Verdienst und die Kraft seines Leidens.
2. Sie werden unter Anrufung seines Namens vollzogen.
3. Er konnte sie einsetzen, da sie in seiner Kraft wirken.
4. Er konnte das, was sie wirken, auch ohne äußere Zeichen verleihen.

Man darf hinzufügen: Er konnte festsetzen, daß die Gnade bloß durch eine symbolische Handlung oder bloß durch Worte verursacht werde. Er konnte sich mit einem einzigen Sakramente begnügen oder mehr als sieben anordnen. Kurz er konnte mit vollster Freiheit über das Wesen und die Zahl der Sakramente bestimmen.

Daß im Neuen Bunde ein äußeres Zeichen nur durch Christi Einsetzung die Bedeutung und Kraft eines Sakramentes erhalten kann, ist wohl nie einem Zweifel begegnet. Aber daß die sieben heiligen Zeichen, die die katholische Kirche als Sakramente verehrt, wirklich von Christus eingesetzt worden sind, findet vielfachen Widerspruch. Insbesondere lehnte der Protestantismus von Anfang an die Einsetzung der Firmung, Ölung und Ehe durch Christus ab und war nach kurzem Schwanken auch über die Nichteinsetzung der Buße und Weihe einig, so daß nur Taufe und Abendmahl beibehalten wurden. Die liberale und modernistische Theologie unserer Tage versichert, Christus habe überhaupt nichts für die Zukunft

gestiftet, weder die Kirche noch Sakramente, da er, wie die einen sagen, von der unmittelbaren Nähe des Weltendes, oder, wie andere behaupten, von der Aussichtslosigkeit und dem Zusammenbruche seines Werkes überzeugt gewesen sei. „Die Sakramente sind daraus entstanden,“ lehrt diese Richtung, „daß die Apostel oder ihre Nachfolger, durch Umstände und Vorkommnisse veranlaßt und bestimmt, eine Idee oder eine Absicht Christi ausgelegt haben“ (prop. 40 a Pio X damn., Denz. 2040).

Die Theologen des Mittelalters waren nicht völlig eins darüber, ob Christus alle sieben Sakramente unmittelbar, in eigener Person eingesetzt habe. Alexander von Hales († 1245), Bonaventura († 1274) und manche andere führten die letzte Ölung auf apostolische, die Firmung sogar auf spätere kirchliche Stiftung zurück, als ob Christus nur mittelbar daran beteiligt gewesen wäre.

I. Christus hat alle Sakramente eingesetzt. De fide.

Gegen die Reformatoren entschied das Konzil von Trient S. 7 can. 1 de sacr. (Denz. 844): S. q. d., sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, a. s. Demnach sind die Sakramente mindestens mittelbar durch Christus eingesetzt worden, so daß, wenn ein Sakrament etwa von anderen gestiftet worden ist, dies nur in seiner Kraft und nach seinem Willen hat geschehen können. Vgl. auch Denz. 732.

Der Nachweis des Dogmas aus Schrift und Väterlehre wird in der speziellen Sakramentenlehre geführt, indem die Einsetzung durch Christus für jedes Sakrament einzeln gezeigt wird.

Einen allgemeinen Beweis bietet die Lehre der von der katholischen Kirche getrennten Kirchen des Orients, die mit ihr in der Anerkennung der sieben Sakramente übereinstimmen. Daß sie sich nachträglich der römischen Kirche angepaßt hätten, scheint bei ihrem scharfen Gegensatze gegen sie ganz ausgeschlossen zu sein. Sie müssen also schon vor ihrer Trennung von Rom die sieben Sakramente im Gebrauche gehabt haben.

a) Der Abfall der griechischen Kirche vollzog sich unter dem Patriarchen Photius im 9. Jahrhundert. Aber ein Gegensatz in der Lehre von den Sakramenten, als ob die Lateiner andere Sakramente als die Griechen anerkännten, wurde weder damals noch später als Trennungsgrund vorgebracht. Ein Zeitgenosse des Photius, Theodorus Studita († 844), behandelt, wie Mannucci S. 351 f. nachweist, in seinen Briefen und in seiner Katechese alle sieben Sakramente. Bei den Unionsverhandlungen mit Rom um 1274 und um 1439 bereitete dieser Punkt gar keine Schwierigkeit, und die späteren Versuche der Protestanten, eine Vereinigung mit den Griechen zu erreichen, wurden von diesen unter anderem auch deswegen abgelehnt, weil die Protestanten nicht die sieben Sakramente anerkannten

b) Die seit dem 5. Jahrhundert abgefallenen Nestorianer und die verschiedenen monophysitischen Kirchen (Jakobiten, Armenier, Kopten, Chaldäer, Maroniten) haben bei den wiederholten Wiedervereinigungsversuchen Roms niemals geltend gemacht, daß die katholische Kirche andere Sakramente lehre als sie (ausgenommen eine Erklärung der Armenier auf der Synode zu Sis 1342, daß sie das Sakrament der Ölung nicht hätten).

Wenn so viele einander bekämpfende Sekten in dieser wichtigen Frage des Glaubens und des kirchlichen Lebens unter sich und mit Rom einmütig sind, so kann das weder auf Zufall noch auf gütlicher Vereinbarung oder Nachahmung beruhen, sondern nötigt uns zu dem Schlusse, daß sie schon vor der Losreißung von der kirchlichen Einheit die sieben Sakramente im Gebrauche gehabt haben.

Die Tatsache aber, daß viele auseinanderstrebende Kirchen eine Lehre einmütig verkündigen, wird von Tertullian De praescr. 28 mit vollem Recht aus der (apostolischen) Tradition erklärt: „Ist es wahrscheinlich, daß so viele und so große (Kirchen) durch Irrtum zu einem einzigen Glauben geführt worden sind? . . . Irrtum in der Lehre der Kirchen hätte Verschiedenheit bewirken müssen. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum."

Dazu kommt die Beweiskraft der sogenannten Präskription (Rechtseinwand, Verjährung), die zuerst von Tertullian in derselben Schrift zum Beweise für kirchliche, apostolische Lehren verwertet wurde. Die Regel lautet: „Wenn etwas überall in der Kirche besteht, seine Entstehung aber in der nachapostolischen Zeit nirgends nachgewiesen werden kann, so ist es apostolischen Ursprungs." Augustinus De bapt. c. Donat. IV, 24, 31 gibt ihr die Fassung: Quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. Es kann aber von keinem einzigen Sakramente die nachapostolische Einsetzung bewiesen werden. Folglich gehen sie alle auf die Apostel bzw. auf Christus zurück.

Die Frage, ob die Gewalt Christi, Sakramente einzusetzen, puren Geschöpfen übertragen werden könnte, ist hinsichtlich der potestas excellentiae mit dem h. Thomas 3 qu. 64 a. 4 zu bejahen. Solche Geschöpfe würden, wenn sie von der Vollmacht Gebrauch machten, im eigentlichen Sinne Stifter der Sakramente sein. Nur wäre, wie der h. Lehrer hinzusetzt, diese Gewalt nicht in derselben Vollkommenheit in den Dienern wie in Christus selbst, der die Gewalt principaliter innehat (ad 3).

II. Christus hat alle Sakramente unmittelbar, in eigener Person eingesetzt. Sententia nunc communis et certa.

Dies ist der natürliche Sinn der obigen tridentinischen Entscheidung; denn nur die unmittelbare Einsetzung pflegt einfachhin „Einsetzung" genannt zu werden. Dafür spricht ferner S. 14 can. 1 de extr. unct. (Denz. 926), wonach das Sakrament der letzten Ölung von Christus „eingesetzt" und von dem Apostel Jakobus „promulgiert" worden ist. Hierdurch tritt das Konzil der Ansicht entgegen, die letzte Ölung sei nicht von Christus, sondern von den Aposteln, insbesondere von Jakobus, dem einzigen, der dieses Sakrament erwähnt (Jak. 5, 14 f.), eingesetzt worden. Die Erklärung, daß Christus es eingesetzt und Jakobus es bloß bekannt gemacht und empfohlen habe, stellt daher für dieses Sakrament die persönliche Einsetzung durch Christus fest. Hat Christus aber die letzte Ölung, bei der man aus dem angegebenen Grunde immerhin an eine bloß apostolische Stiftung denken könnte, unmittelbar angeordnet, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Konzil die Einsetzung aller Sakramente durch Christus, die es als Dogma ausspricht, von der unmittelbaren Einsetzung verstanden wissen will. Vgl. Denz. 2039 ff.

1. Nach der Hl. Schrift sind die Taufe, Eucharistie, Buße und Weihe, wie später gezeigt werden soll, unmittelbar durch Christus eingesetzt worden. Weil aber alle Sakramente gleicher Art sind, so hat die unmittelbare Einsetzung auch von der Firmung, Ölung und Ehe zu gelten, solange das Gegenteil nicht bewiesen wird. Die Apostel, die allein als Einsetzer in Frage kommen könnten, da die genannten drei Sakramente schon in der Apostelzeit vorhanden waren, schreiben sich nur die Verwaltung, nicht die Einsetzung der Sakramente zu. 1 Kor. 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.

2. Die Väter führen nie ein Sakrament auf apostolische oder kirchliche Stiftung zurück. Augustinus In Ioh. tr. 5, 7 erörtert die Frage, ob Christus die Einsetzung der Taufe einem seiner Diener hätte überlassen können, und sagt: Et potuit hanc potestatem servis dare et noluit; und er gibt den Grund dafür an: Ne tot baptismata dicerentur, quot essent servi, qui baptizarent accepta potestate a Domino, sibi tenuit Dominus baptizandi potestatem, servis ministerium dedit. Bei Pseudo-Ambrosius De sacr. IV, 4, 13 (5. Jahrh.) heißt es kurz und bündig: Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Iesus? Die abweichende Meinung scholastischer Theologen betreffs der Firmung und Ölung hat in der Väterlehre durchaus keine Stütze.

3. Die **innere Begründung** unseres Satzes findet Thomas 3 qu. 64 a. 2 ad 3 in der grundlegenden Bedeutung der Sakramente für den Aufbau der Kirche; der Stifter der Kirche konnte es nicht Späteren überlassen, die Fundamente zu legen. Mit Recht macht Thomas a. 4 ad 1 et 3 weiter geltend, daß die unmittelbare Einsetzung aller Sakramente durch Christus auch die Einheit der Kirche am besten schützt; schon Paulus hat 1 Kor. 1, 12 ff. und Eph. 4, 4 f. diesen Gesichtspunkt hervorgehoben.

Die Behauptung der Modernisten, daß Christus das nahe bevorstehende Ende der Welt verkündigt und deswegen gar nicht daran gedacht habe, eine neue Kirche mit neuen Gnadenmitteln zu stiften, ist bereits in der Christologie Bd. II[5] 260 f. widerlegt worden.

Wenn die Gegner auf die **Strenge** hinweisen, mit der Christus den **Ritualdienst der Pharisäer** beurteilte, und in ihr einen klaren Beweis dafür finden, daß Christus selbst nicht Riten derselben Art, sinnfällige Zeichen der Gnade einsetzen wollte, so ist zu erwidern: Der Herr konnte sehr wohl die Verirrungen der Pharisäer, ihre ausschließliche Wertschätzung der äußeren Waschungen oder langdauernder Lippengebete verwerfen und trotzdem die Sakramente einsetzen, um diese Einseitigkeiten zu verbessern. „Jesus kannte die menschliche Natur und ihre Bedürfnisse viel zu gut und achtete sie als das Werk seines Vaters viel zu hoch, als daß er uns, ohne Rücksicht auf sie zu nehmen, wie reine Geister behandelt hätte. Er war gekommen, die jüdische Religion zur Vollendung zu führen und die Seinigen in der sichtbaren Kirche zu vereinigen. Er konnte aber die Einheit und das äußere Leben dieser Kirche nicht besser sichern, als durch die Einführung solcher wesentlicher Riten, durch deren Vollzug die innere Gnade verursacht wird" (Hugueny 237 f.).

Ob Christus vor seinem Tode oder erst **nach seiner Auferstehung** ein Sakrament eingesetzt hat, macht für dessen Gültigkeit und geschichtliche Nachweisbarkeit keinen Unterschied aus. Das Zeugnis der Apostel bietet uns die volle Gewähr, daß sie den Auferstandenen infolge einer wunderbaren Einwirkung auf ihre Sinne wirklich sprechen hörten, wie sie ihn auch essen sahen und ihn fühlen konnten. Sollte aber, wie einige (ohne hinreichenden Grund) annehmen, die Mitteilung auf dem Wege bloß innerer Offenbarung durch den Auferstandenen, den die Apostel leiblich schauten, geschehen sein, so läge auch dann eine wahre und unmittelbare Einsetzung durch Christus vor, die von den Aposteln einwandfrei in Wort und Tat bezeugt worden ist (W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament[3]. Münster 1921, 30 ff.).

Religionsgeschichtliche Forschung erhebt gegen die göttliche Einsetzung der Sakramente vielfach den Einwand, die Sakramente seien nichts weiter als **Nachahmungen heidnischer Mysterienriten**. Christus selbst habe kein Sakrament gestiftet, aber schon Paulus habe mit scharfem Blick erkannt, daß die neue Religion gegenüber der gewaltigen Anziehungskraft der Mysterien im Heidentum allzusehr im Nachteile wäre und sich nicht durchsetzen könnte, wenn sie nicht ebenfalls symbolische Formeln und Handlungen, Weihen zur Entsühnung, zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit, zur Sicherung des Heiles einführte. Alles dieses war nämlich

Gegenstand der hohen Zusicherungen, die die Mysterien oder doch einige von ihnen ihren Eingeweihten boten. Darum habe sich also bereits Paulus und in wachsendem Maße die Christenheit nach ihm von den Gedanken, der Ausdrucksweise und den Riten der Mysterien beeinflussen lassen. Allerlei Ähnlichkeiten, die eine Abhängigkeit der christlichen Sakramente von den heidnischen Mysterien beweisen sollen, werden von den Religionshistorikern zusammengetragen. – Aber Ähnlichkeiten, Parallelen sind noch keine Entlehnungen. Es ist den Gegnern nicht gelungen, etwa in den ersten zwei Jahrhunderten oder gar in der Apostelzeit irgendeine Entlehnung aus den Mysterien nachzuweisen. 1. Die Grundtendenz ist völlig verschieden. Selbst in den religiös und sittlich höchststehenden Mysterien, die eine Entsühnung, Reinigung, Wiedergeburt, Verbindung mit der Gottheit in Aussicht stellten, stand die rein äußerliche, kultische Reinigung (*κάθαρσις*) derartig im Vordergrunde, daß die sittlichen Forderungen, die hie und da an die Teilnehmer gestellt wurden, nur nebensächliche Bedeutung hatten. Jene kultische Reinigung galt an die magische Kraft der Weihungen und Formeln geknüpft. Hingegen gilt bei den Sakramenten Christi vom ersten Auftreten der Apostel an (Apg. 2, 38) und immerfort die Kraft zu reinigen und zu heiligen und mit Christus zu verbinden bei den erwachsenen Empfängern als wesentlich abhängig von deren eigenem sittlichen Bemühen. Ohne ernste sittliche Vorbereitung des Empfängers übt das Sakrament seine Heiligungskraft nicht aus. 2. Die Verwendung von Ausdrücken aus der Mysteriensprache in apostolischen und nachapostolischen Äußerungen über die Sakramente erklärt sich einfach dadurch, daß diese Ausdrücke längst in die Sprache der religiösen Philosophie übergegangen waren und allgemein von Gebildeten auf Heiliges und Geheimnisvolles angewandt wurden. 3. Unter den Zeremonien, mit denen die Spendung der Sakramente, besonders die der Taufe, im Laufe der weiteren Entwicklung immer reicher umgeben wurde und die in den verschiedenen Teilen der Kirche mannigfach voneinander abwichen, mögen vielleicht einige durch Mysterienriten beeinflußt sein. Aber es sind nebensächliche Gebräuche, die nicht im geringsten gegen die göttliche Einsetzung der Sakramente selbst sprechen können. Von dem, was zu der Substanz der Sakramente gehört, kann nichts auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Mysterien zurückgeführt werden; alles hat seine Anknüpfungspunkte im Judentum oder ist genuin christlich. 4. Überhaupt spricht gegen eine bewußte oder gar berechnete Herübernahme von Kultelementen oder Ideen oder Ausdrücken aus den Mysterien die scharfe Verneinung des Heidentums mit seinen Irrtümern und Lastern, der wir bei den Aposteln begegnen, und die zahlreichen Äußerungen des Abscheus vor den Mysterien bei den kirchlichen Schriftstellern, die in ihnen eine Hauptstütze des Heidentums und eine Schule des verderblichsten und unsittlichsten Aberglaubens erblickten. 5. Endlich ist nicht zu übersehen, daß umgekehrt die Mysterienkulte christliche Gedanken und Zeremonien entlehnt haben können. Schon der Kolosserbrief verrät uns, daß Glieder der dortigen Christengemeinde sich in einen Mysterienverein aufnehmen ließen, ohne sich von der Gemeinde zu trennen (F. Dibelius, Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiations-Riten. Heidelberg 1917, 39). Wurden sie aber von den Kultgenossen der Mysterienreligion aufgenommen, ohne daß diese ihren Austritt aus der christlichen Gemeinde verlangten, so liegt darin ein Beweis,

„daß synkretistische Religionen sich christliches Gut aneignen und assimilieren" (ebd. 51).

III. Christus selbst hat die Substanz der Sakramente festgesetzt, so daß die Kirche nicht berechtigt ist, sie zu verändern. Sententia certa.

Das Tridentinum S. 21 cp. 2 (Denz. 931) erklärt, die Kirche habe von jeher die Gewalt gehabt, in der Spendung der Sakramente „unbeschadet ihrer Substanz" (salva illorum substantia) Änderungen vorzunehmen. An der Substanz der Sakramente etwas verändern zu können nimmt die Kirche also nicht für sich in Anspruch, offenbar aus dem Grunde, weil Christus selbst sie ein für allemal angeordnet hat. Einer ähnlichen Wendung wie das Tridentinum hatte sich bereits Clemens VI 1351 in einem Briefe an die Armenier bedient: Der Papst könne die abweichenden Riten der Kirchen billigen salvis semper illis, quae sunt de integritate et necessitate sacramentorum (Denz. 3019). Und Pius X schreibt 1910 an die Apostolischen Delegaten des Orients, es sei eine „ausgemachte Sache, daß der Kirche keineswegs das Recht zustehe, hinsichtlich der Substanz der Sakramente irgendeine Neuerung zu treffen" (Acta Apost. Sedis 1911 S. 119).

Eine Veränderung der Substanz oder Wesenheit würde aus dem bestehenden Sakramente ein neues machen; das von Christus eingesetzte Sakrament würde aufgehoben und ein anderes eingesetzt. Diese Befugnis kann der Kirche nicht zustehen. Thomas In Sent. 4 d. 17 qu. 3 a. 1 sol. 5: Quia ecclesia fundatur in fide et sacramentis, ideo ad ministros ecclesiae nec novos fidei articulos edere aut editos removere aut nova sacramenta instituere aut instituta removere pertinet. Sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est ecclesiae fundamentum.

Es ist nicht leicht, genau die Frage zu beantworten, inwieweit Materie und Form, aus denen die Substanz der einzelnen Sakramente zusammengesetzt ist, durch Christus selbst unabänderlich festgestellt worden sind, und wie weit das Recht der Kirche sie zu verändern reicht. Man fragt: Hat Christus Materie und Form in individuo, in specie oder in genere angeordnet? In individuo d. h. hat er das äußere Zeichen nach allen Einzelheiten bestimmt, etwa die Priesterweihe genau so, wie sie nach dem Rituale Romanum zu spenden ist? In specie d. h. hat er die Art des äußeren Zeichens festgesetzt, z. B. für die Priesterweihe Handauflegung und Gebet, und die nähere akzidentelle Ausgestaltung des Ritus der Kirche überlassen? In genere d. h. hat er bloß im allgemeinen den Grundgedanken der Sakramente angegeben und es in die Gewalt der Kirche gestellt, zur äußeren Darstellung dieses Gedankens einen geeig-

neten Ritus auszuwählen, z. B. für die Weihe einen Ritus, der die Übertragung geistlicher Gewalt versinnbilden kann?

Daß Christus das äußere Zeichen aller Sakramente in individuo angeordnet habe, wird von keiner Seite verfochten. Betreffs der spezifischen oder bloß generischen Feststellung sind aber die Meinungen der Theologen bis in die jüngste Zeit geteilt. Neuerdings hält De Smed noch einen Mittelweg für gangbar, eine Einsetzung des äußeren Zeichens in specie, die aber nicht unabänderlich sei, sondern eine Ergänzung des von Christus angeordneten sakramentalen Zeichens gestatte. Indes wenn die Kirche Ergänzungen beifügt, die in die Spezies des äußeren Zeichens eintreten, so verändert sie das Sakrament wesentlich, und dies käme der Einsetzung eines neuen Sakramentes gleich. Daher wird doch wohl nur die Möglichkeit einer unabänderlichen spezifischen und die einer bloß generischen Einsetzung durch Christus zu berücksichtigen sein.

Bedeutsam sind die oben angeführten lehramtlichen Erklärungen. Sie wollen unsere Frage zwar nicht eigentlich entscheiden, fallen aber doch gegen die Einsetzung in genere schwer in die Wagschale. Denn sie sprechen nicht etwa bloß von einer unveränderlichen den Sakramenten zugrundeliegenden Idee, sondern von konkreten Riten, die zu ändern die Kirche nicht das Recht habe. Also das kirchliche Lehramt tritt, wenn auch nicht in endgültiger Entscheidung, dafür ein, daß Christus die Sakramente in specie eingesetzt hat und darum an ihrer konkreten Substanz keine Änderungen vorgenommen werden dürfen.

Entspricht diese Auffassung aber den geschichtlichen Tatsachen? Sind nicht im Laufe der Jahrhunderte in dem äußeren Zeichen einiger Sakramente tiefgreifende Veränderungen hervorgetreten, neue Riten, deren Nichtbeobachtung die Spendung ungültig macht? Hauptsächlich kommt die Firmung in Betracht, bei der die Salbung mit Chrisma zu der ursprünglich allein bezeugten Handauflegung, wie man behauptet, später hinzugekommen ist. Ferner die Priesterweihe, deren Ritus im Abendlande seit dem 10. Jahrhundert durch die Überreichung der „Instrumente" (Kelch und Patene) ergänzt worden ist. Auch die Krankenölung, für die das Öl im Abendlande durch den Bischof geweiht sein muß, damit das Sakrament gültig ist, während der Orient die Weihe durch einen Priester für ausreichend hält. Oder die Buße mit ihrer verschiedenen Lossprechungsformel, die im ersten Jahrtausend und bei den Griechen auch heute noch deprekativ, im Abendlande aber seit etwa sieben Jahrhunderten indikativ ist.

Nötigen uns diese Tatsachen, die spezifische Einsetzung durch Christus für einzelne Sakramente auszuschließen? Bei der Form der Lossprechung handelt es sich nur um eine genauere Bestimmung des Wortlautes, von dessen Feststellung Christus Abstand genommen hat. An und für sich können beiderlei Formeln, die deprekative wie die indikative, gültig sein (vgl. § 43). Die Kirche kann aber die Erteilung der Jurisdiktion und damit die Gültigkeit der Lossprechung von der Anwendung einer bestimmten Form abhängig machen. Das ist kein Eingriff in die Substanz des Sakramentes, sondern nur die Aufstellung einer Gültigkeitsbedingung. Die Vollmacht hierzu besitzt die Kirche durch den Auftrag Christi, die Gnadenmittel so zu verwalten, wie es der Würde der Sakramente und dem geistlichen Nutzen der Empfänger dienlich ist. Ähnlich dürfte die Schwierigkeit bei der letzten Ölung

zu erklären sein. Christus hat über die Weihe des Krankenöls nichts bestimmt. Von einem Priester geweihtes Öl oder auch ungeweihtes Öl könnte an sich eine gültige Materie dieses Sakramentes sein. Wenn die Kirche die Weihe des Öles und näherhin seine Weihe durch einen Bischof zur Gültigkeitsbedingung macht, so bleibt die Substanz des Sakramentes unverändert. Auch bei der Priesterweihe und Firmung hat man neuestens den Sachverhalt so zu erklären gesucht, daß die Kirche einen neuen Ritus nur als Bedingung der Gültigkeit eingeführt habe. Die von Christus angeordnete Substanz des Sakramentes sei also nicht verändert worden, könne aber ohne den jüngeren kirchlichen Ritus ihre Kraft nicht mehr ausüben (Umberg 29 ff.). Allein wenn es zutrifft, daß die fraglichen Riten, bei der Priesterweihe die Überreichung der Instrumente, bei der Firmung die Stirnsalbung, zur Gültigkeit des Sakramentes notwendig sind, so kann man nach ihrer ganzen, den übrigen sakramentalen Zeichen gleichartigen Struktur in ihnen doch wohl nur einen Teil des äußeren Zeichens selbst, nicht eine bloße äußere Gültigkeitsbedingung erblicken. Bei der Priesterweihe ist die Lösung der Schwierigkeit darin zu finden, daß die Überreichung der Instrumente wahrscheinlich überhaupt nicht zur Gültigkeit des Sakramentes gehört (vgl. § 64). Bei der Firmung aber spricht eine wohlbegründete Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Salbung von Anfang an einen Bestandteil des Firmritus gebildet hat (s. § 19). Wer in der Kirche sollte auch die Firmung durch spätere Hinzufügung der Salbung in ihrer Spezies verändert haben? Welcher Papst, welches Konzil hat es getan? Oder will man dem einzelnen Bischofe das Recht dazu zuerkennen?

Also bei keinem Sakramente spricht ein durchschlagender Grund dafür, daß Christus es bloß in genere eingesetzt habe.

Bartmann II³ 252 ff.; Billot th. 2. 14. 15; Billuart diss. 1 a. 5. 6, diss. 5 a. 1; Franzelin th. 14; Gihr I³ 43 ff. 97 ff.; Gonet disp. 5; Gotti qu. 2 dub. 2. 3, qu. 6; Heinrich-Gutberlet IX 72 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 20 a. 8; Pesch VI⁴ 89 ff.; Pohle III⁶ 55 ff.; Salmant. disp. 2 dub. 4, disp. 6; Sasse I 120 ff.; Schanz 111 ff.; Scheeben IV 497 ff.; E. Hugueny, L'institution des sacrements: Revue des sciences philos. et théol. 1914, 236 ff.; J. B. Allo, L'Evangile en face du syncrétisme païen. Paris 1910; J. Blötzer, Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums: Stimmen aus M.-Laach 71 und 72; F. J. Dölger, Mysterienwesen und Urchristentum: Theol. Revue 1916, 385 ff. 433 ff.; St. v. Dunin-Borkowski, Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt: Zeitschr. f. kath. Theol. 1911, 213 ff.; J. Rohr, Griechentum und Christentum. Münster 1912; K. Benz, Die Mithrasmysterien: Histor. Jahrbuch 1919, 1 ff.; U. Mannucci, Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei sacramenti: Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 1906—1908; A. Unterleidner, La détermination par le Christ des éléments constitutifs des sacrements: Revue August. 1904 I 113 ff.; A. Straub, De ecclesia Christi. Innsbruck 1909, Bd. II, 49 ff.; F. Schmid, Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente: Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 43 ff. 254 ff.; F. Rett, Zur Frage über Materie, Form und Spender der Sakramente und die Gewalt der Kirche darüber: Weidenauer Studien IV (Wien 1911) 271 ff.; J. B. Umberg, Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente: Katholik 1915 II 25 ff.; Gillmann, Zur Lehre von den heil. Sakramenten: Katholik 1917 II 122 ff. (Referat über De Smeds Buch, oben S. 2).

§ 5.

Die Wirkungen der Sakramente.

I. Die sakramentale Gnade.

1. Die Sakramente des Neuen Bundes sind nicht eingesetzt, um bloß den Glauben zu nähren, sondern sie verleihen dem Empfänger stets die heiligmachende Gnade, wenn er kein Hindernis entgegenstellt. De fide.

Luther sah in den Sakramenten bloße Besiegelungen und Unterpfänder der göttlichen Verheißung der Sündenvergebung und bloße Mittel, den Fiduzialglauben zu wecken oder zu stärken. Ähnlich betrachtete Calvin sie lediglich als eine sinnliche Veranschaulichung und Gewähr für die Prädestinierten, daß Gott ihnen das Heil verheißen habe. Noch tiefer stellte Zwingli die Sakramente. Sie galten ihm nur als Zeichen, an deren Gebrauch man die Mitglieder der Kirche und ihren Glauben erkennt. So ging man geradezu darauf aus, die Sakramente ihres heiligen Inhaltes zu berauben, „gleich als fürchteten sich die Reformatoren, geheiligt zu werden" (Möhler, Symbolik § 29). Die Modernisten sind ihnen hierin gefolgt. Nach ihrer Meinung haben die Sakramente nur den Zweck, dem Menschen die stets wohltätige Gegenwart des Schöpfers in die Erinnerung zu rufen.

Das Konzil von Trient verurteilt die Häresie. S. 7 can. 5 de sacr. (Denz. 848): S. q. d., haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, a. s. Can. 6: S. q. d., sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, a. s. Can. 7 betont außerdem, daß die Gnade allen Empfängern bei jedem gültigen Empfange des Sakramentes zuteil wird, soweit Gottes Wirken in Betracht kommt (quantum est ex parte Dei). Der modernistische Lehrsatz wurde durch Pius X 1907 verurteilt (Denz. 2041).

Der Beweis für das Dogma wird im § 6 und später für jedes einzelne Sakrament erbracht werden.

Mit der Eingießung der Gnade ist Tilgung von Sünden und Sündenstrafen verbunden, wenn solche auf dem Empfänger lasten. Die Sakramente bringen entweder in einem Todsünder unter Tilgung der schweren Sünde die heiligmachende Gnade hervor oder vermehren die Gnade in einem Gerechten. Trid. S. 7 prooem.: Per quae omnis vera iustitia vel incipit

vel coepta augetur vel amissa reparatur. Im ersten Falle erteilen sie die gratia prima, im letzteren die gratia secunda. Die Sakramente werden danach in Sakramente der Toten und der Lebendigen eingeteilt. Sakramente der Toten sind die Taufe und die Buße. Sie heißen so, weil sie für die geistlich Toten bestimmt sind. Sie können aber per accidens nach Art der Sakramente der Lebendigen wirken, die für die geistlich Lebendigen d. i. Gerechten eingesetzt sind. Dem Empfänger eines Sakramentes der Toten wird nämlich die heiligmachende Gnade vermehrt, wenn er bei dem Empfange schon im Gnadenstande ist. Ebenso wirken umgekehrt sehr wahrscheinlich alle Sakramente der Lebendigen, die h. Eucharistie nicht ausgenommen, per accidens nach Art der Sakramente der Toten, indem sie nämlich in einem Todsünder die heiligmachende Gnade wiederherstellen, wenn er des guten Glaubens (bona fide) ist, im Stande der Gnade zu sein, und mit unvollkommener Reue das Sakrament empfängt. Bei einem solchen Empfänger trifft offenbar zu, daß er der Gnade kein Hindernis entgegensetzt; die Sakramente verleihen aber non ponentibus obicem die Gnade (can. 6). Der h. Thomas tritt ausdrücklich für diese akzidentelle Wirkung der Sakramente der Lebendigen ein (3 qu. 72 a. 7 ad 2; 79 a. 3 usw.).

2. Jedes Sakrament hat seine besondere Gnadenwirkung. Die Taufe wirkt die Wiedergeburt, die Firmung Kräftigung im Glauben, die Eucharistie spendet geistliche Nahrung usw. (Decr. pro Arm., Denz. 695). Hätten alle Sakramente die gleiche Wirkung, so wäre das Vorhandensein von sieben Sakramenten überflüssig; der öftere Empfang eines einzigen würde ausreichen.

Wie verhält sich die durch das Sakrament erteilte heiligmachende Gnade (gratia sacramentalis) zu der heiligmachenden Gnade, wie sie auch außerhalb des Sakramentes verliehen wird (gratia communiter dicta)?

a) Sie unterscheiden sich nicht wie ein Habitus von dem anderen, als ob durch das Sakrament außer dem Habitus der heiligmachenden Gnade (nebst den Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes) noch ein Habitus anderer Art eingegossen würde. Für die Annahme eines besonderen Gnadenhabitus gibt die Offenbarung nicht den geringsten Anhalt. Die Seele empfängt durch die gratia communis nebst den Tugenden und Gaben nicht nur in ihrem Wesen, sondern auch in ihren Kräften eine habituelle Ausstattung, die keiner Ergänzung durch einen Habitus mehr bedarf. Darum ist die sakramentale Gnade ihrer Wesenheit nach keine andere als die außersakramentale heiligmachende Gnade.

b) Sie sind aber nicht völlig identisch, als ob die gratia sacramentalis zu der gratia communiter dicta nichts hinzufügte und sie nur wegen der verschiedenen Art der Verursachung, also aus einem bloß äußeren Grunde verschieden benannt würden. Denn sonst besäße jeder, der die gratia communis hat, wie z. B. die Gerechten des Alten Bundes, auch eine gratia sacramentalis, was sicher falsch ist; und die Taufe, die Firmung usw. gäben dem Getauften, dem Gefirmten rücksichtlich der inneren Heiligung keinen Vorteil vor dem Gerechten, der diese Sakramente nicht empfangen hat. Jedes Sakrament hat, wie gesagt, seine besondere Gnadenwirkung.

Also fügt die sakramentale Gnade zu der außersakramentalen etwas hinzu (3 qu. 62 a. 2).

c) Dieses Etwas, das die sakramentale Gnade hinzufügt, ist nach Thomas l. c. ein dem besonderen Zwecke des Sakramentes entsprechender göttlicher Beistand: Gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Cajetan, Soto, Suarez und manche neuere Theologen verstehen unter diesem „göttlichen Beistande" eine aktuelle Gnadenhilfe bzw. das Recht, solche zu gegebener Zeit zu empfangen, damit der Zweck des Sakramentes erreicht werde. Indes wenn das Wort auxilium auch zumeist aktuelle Gnade bezeichnet, so steht doch nichts im Wege, hier an eine dauernde Hilfe zu denken. Thomas benutzt das Wort auch für die Hilfe Gottes überhaupt, ohne zwischen der vorübergehenden und dauernden zu unterscheiden (vgl. 1, 2 qu. 109 a. 9), und daß er das Besondere in der sakramentalen Gnade nicht als etwas Äußeres und schnell Vorübergehendes, sondern als etwas Inneres und Bleibendes ansieht, ähnlich wie der Artunterschied dauernd und innerlich der Sache eigen ist, geht aus seiner weiteren Bemerkung hervor: Ratio sacramentalis gratiae se habet ad gratiam communiter dictam, sicut ratio speciei ad genus (3 qu. 62 a. 2 ad 3). Deswegen findet man das Besondere der gratia sacramentalis mit Recht in einem inneren Modus, durch den die heiligmachende Gnade nebst den Tugenden und Gaben eine höhere Vollkommenheit erhält und für besondere Wirkungen, die sie an sich nicht hat, bestimmt wird. Dieser Modus befähigt die Seelenkräfte in besonderer Weise, die durch die Sünde verursachten Wunden und Schwächen gemäß dem Zwecke der einzelnen Sakramente zu heilen und zu überwinden. Diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati et participationes virtutis dominicae passionis, quae a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona (Thomas De verit. qu. 27 a. 5 ad 12). Et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens (ib.). Also die sakramentale Gnade fügt zu der außersakramentalen einen Modus der Vollkommenheit hinzu, durch den sie eine innerliche Beziehung zu dem besonderen Zwecke des Sakramentes besitzt. Damit ist nach der Annahme der Theologen auch der Anspruch verbunden, die zur Erreichung dieses Zweckes erforderlichen aktuellen Gnaden zur rechten Zeit zu erhalten.

Welches Maß der Gnade verleihen die Sakramente?

a) Die meisten Theologen sind mit Recht der Ansicht, daß, soweit es sich um ein und dasselbe Sakrament handelt, das Sakrament als solches nach Gottes Anordnung allen Empfängern das gleiche Maß verleiht. Für alle Unmündigen ist daher die Taufgnade unterschiedslos dieselbe; wenn Gott einzelnen Unmündigen aus besonderem Wohlwollen höhere Gnaden gewährt als den übrigen, so erteilt er sie nicht durch das Sakrament. Bei den Erwachsenen, die ein und dasselbe Sakrament empfangen, rührt der Gradunterschied in der sakramentalen Gnade ausschließlich von der subjektiven Disposition her.

b) Verschiedene Sakramente können auch aus sich ein verschiedenes Gnadenmaß bewirken; so wird die Eucharistie, die den Urquell aller Gnaden enthält, aus sich mehr Gnaden spenden als irgendein anderes Sakrament.

II. Der sakramentale Charakter.

1. Taufe, Firmung und Ordo prägen der Seele ein unzerstörbares Kennzeichen (character indelebilis) ein und können deswegen nicht wiederholt werden. De fide.

Das Tridentinum S. 7 can. 9 (Denz. 852) entschied gegen die Reformatoren: S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. Das Konzil gibt also auch eine Begriffsbestimmung des Charakters: er ist „ein der Seele eingedrücktes geistliches und unauslöschliches Zeichen". Vgl. auch Denz. 960 sowie CIC 732, wo die alte Regel erneuert wird, diese Sakramente unter Umständen sub conditione zu wiederholen: Besteht ein „begründeter Zweifel, ob sie wirklich oder ob sie gültig gespendet worden sind, so sollen sie bedingungsweise von neuem erteilt werden" (ib. 2). Vgl. das fünfte Konzil von Karthago 401 can. 5; Leo d. Gr. Ep. 166. 167.

Schon Wiclif hatte behauptet, die Lehre von dem Charakter habe keinen Grund in der Offenbarung und sei eine Erfindung unwissender Mönche des Mittelalters. Ebenso leugneten die Reformatoren den sakramentalen Charakter. Die von M. Chemnitz († 1586) aufgestellte Behauptung, Innozenz III habe ihn „erfunden", hat weiter keine Grundlage, als daß dieser Papst zum ersten Male lehramtlich von dem Charakter gesprochen hat (in einem Schreiben gegen die Waldenser 1201, Denz. 411).

a) Die Hl. Schrift bezeugt den Taufcharakter andeutungsweise unter dem Bilde einer Versiegelung der Seele mit dem Hl. Geiste. 2 Kor. 1, 21 f.: Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos (ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς) et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. Eph. 1, 13 f.: Credentes signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae. Eph. 4, 30: Nolite contristari Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis. Paulus will hiermit die Einweihung in den Christenstand durch die Taufe ausdrücken, die, wie er Kol. 2, 11 zeigt, im Neuen Bunde an die Stelle der vorchristlichen Beschneidung, dieses bleibenden Zeichens der Bundeszugehörigkeit, getreten ist.

b) Die Tradition führt allmählich in das vollere Verständnis dieser Andeutungen ein:

α) Schon Hermas Sim. IX, 16, 2–7; 17, 4, der sog. 2. Clemensbrief 7, 6; 8, 6, Irenäus Epideixis 3, Tertullian De bapt. 13; De paen. 6 usw. lehren eine Aufprägung des göttlichen Siegels

in der Taufe; die Taufe selbst wird geradezu *ἡ σφραγίς*, signaculum, obsignatio genannt, sie ist das „Siegel des Lebens“, „des ewigen Lebens“. Die syrische Didaskalia III, 12, 4 im 3. Jahrhundert spricht von dem „unzerbrechlichen Siegel der Taufe“, allerdings wohl nur in dem Sinne, daß man es unverletzt bewahren muß, nicht in dem Sinne, daß es nicht verletzt werden kann.

β) Klar wurde von alters her gelehrt (öfters mit Berufung auf Joh. 13, 10; Eph. 4, 5; Hebr. 6, 4 f.), daß die Taufe keine Wiederholung zuläßt. Die Verbindung dieser Wahrheit mit der Lehre von dem Siegel wurde im 4. Jahrhundert vollzogen. Cyrill von Jerus. Procat. 16. 17 nennt die Taufe *σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος, πνεύματος ἁγίου σφραγὶς ἀνεξάλειπτος εἰς τοὺς αἰῶνας*, ebenso Basilius Hom. in s. bapt. 5: *σφραγὶς ἀνεπιχείρητος*. Man verglich das durch die Taufe erteilte Zeichen mit der (unverlierbaren) nota militaris oder dem Male der Beschneidung, dem Gepräge einer Münze, dem Brandstempel der Tiere. So Clemens Alex. Excerpta Theodoti 86; Basilius l. c. 4. 5; Ambrosius De myst. 7, 42; Chrysostomus In 2 Cor. hom. 3, 7; Ad Illuminandos cat. 2, 5.

γ) Als Augustinus gegen die Donatisten die Unwiederholbarkeit der Taufe und Weihe siegreich behauptete, fand er den Grund dafür in dem character (Augustinus gebraucht zuerst diesen Namen), den jeder gültige Vollzug dieser Sakramente auch außerhalb der katholischen Kirche der Seele eindrückt, und den keine Todsünde vernichtet. So sagt er In epist. Ioh. tr. 5, 6 von dem Getauften, der die Caritas nicht besitzt: Characterem quidem impositum habet, sed desertor vagatur. Die Aufprägung des Charakters ist ihm eine consecratio, die immer bleibt. C. epist. Parm. II, 13, 28: Utrumque enim (baptismus et ordo) sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur: illud, cum baptizatur, istud, cum ordinatur; ideoque in catholica (ecclesia) utrumque non licet iterari. Vgl. ib. 29 f.; De bono coniugali 24, 32.

Es ist zwar eine unbestreitbare Tatsache, daß in alter Zeit in verschiedenen Teilen der Kirche die von Häretikern Getauften nochmals getauft wurden, wenn sie zu der Kirche zurückkehrten. Oder man begnügte sich in solchem Falle mit einer Rekonziliation, die aber den wesentlichen Ritus der Firmung enthielt, so daß diese dadurch wiederholt wurde. Zahlreich waren auch im Laufe der Zeit die Reordinationen. So wurden um die Mitte des 5. Jahrhunderts in der griechischen Kirche alle Kleriker von neuem geweiht, die die Weihe von Arianern, Macedonianern, Novatianern oder Apollinaristen empfangen hatten. Ähnlich verfuhr man in Franken und Spanien gegenüber den arianischen Weihen. Im 11. Jahr-

hundert fanden häufig Reordinationen solcher Personen statt, die von Simonisten geweiht worden waren. Auch solche, die sich von Schismatikern hatten weihen lassen, wurden mancherorts reordiniert. — Aber alles dieses kann nicht gegen das Dogma von dem sakramentalen Charakter und der Unwiederholbarkeit der drei Sakramente geltend gemacht werden. Denn man wiederholte nur eine solche Sakramentsspendung, die man für ungültig hielt. Soweit also dem Verfahren ein Irrtum zugrunde lag, betraf er die Bedingungen der Gültigkeit, nicht die Wiederholbarkeit. In der griechischen schismatischen Kirche jedoch findet eine bewußte und wirkliche Wiederholung der früher gültig erteilten Firmung statt, nämlich an solchen, die von ihr abgefallen sind und wieder zurückkehren.

c) Ein Angemessenheitsgrund für die Aufprägung des Charakters liegt nach Thomas 3 qu. 63 a. 1 darin, daß es allgemeinem menschlichen Brauche entspricht, die mit bestimmten Ämtern Betrauten äußerlich irgendwie zu kennzeichnen. Da nun die Taufe, Firmung und Weihe bestimmte geistliche Befugnisse erteilen, so ist eine Kennzeichnung der Seele durch diese Sakramente angemessen.

Dieses Kennzeichen muß aber unzerstörbar sein, weil das Priestertum Christi, dem es die Seele ähnlich macht, ewig und das Subjekt, dem der Charakter anhaftet, die unsterbliche Seele ist (a. 5).

2. Der sakramentale Charakter ist seinem Wesen nach eine die Seele auszeichnende übernatürliche Beschaffenheit, durch die sie die Befugnis und Verpflichtung zu bestimmten Akten des Gottesdienstes besitzt. Der h. Thomas bestimmt diese Beschaffenheit näher als ein Vermögen (potentia), und zwar als ein werkzeugliches Vermögen: Character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. Sciendum tamen est, quod haec spiritualis potentia est instrumentalis . . . Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei, minister autem habet se per modum instrumenti (3 qu. 63 a. 2).

Der Mensch ist durch den Charakter Gott geweiht (consecratus), wie Augustinus a. a. O. sagt, und zu Kulthandlungen bestellt (deputatus) nach einem Ausdrucke des h. Thomas: Deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum alii ea, quae pertinent ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis (a. 3, vgl. a. 6 ad 1). Mit dem Worte deputatio wird die Ermächtigung und Verpflichtung zugleich ausgesprochen.

Abzulehnen ist die Ansicht des Durandus, der Charakter sei nur eine äußerliche Benennung und bloß gedachte Beziehung der Seele auf den Dienst Gottes, ähnlich dem Charakter eines königlichen Ministers (In Sent. 4 d. 4 qu. 1 n. 11). Denn es entspricht der Würde und Macht Gottes, nicht bloß äußerlich ein Amt zu geben, sondern in der Seele selbst zu wirken, und so erklärt auch das Tridentinum l. c. den Charakter für

ein „der Seele eingeprägtes geistiges und unaustilgbares Zeichen". – Ganz verfehlt ist auch die neuere Annahme von Farine, der Hl. Geist selbst sei das der Seele aufgeprägte göttliche Zeichen, insofern er die Seele in ihren Kräften berühre und sie Christus ähnlich mache. Der Hl. Geist ist wohl die Wirkursache, nicht aber die Formalursache des Charakters.

Die hohe Bedeutung und der vielseitige Zweck des Charakters läßt sich durch folgende Unterscheidungen erläutern, die im wesentlichen auf Alexander von Hales zurückgehen. Der Charakter ist:

a) Ein signum configurativum d. h. er macht uns Christus ähnlich nach seinem dreifachen Amte, dem Königs-, Lehr- und Priesteramte. Wir werden ihm verähnlicht als Glieder seines Reiches in der Taufe, als Streiter für die von ihm verkündigte Wahrheit in der Firmung, als Stellvertreter und Diener bei der Ausübung seines Hohepriestertums in dem Ordo. Augustinus nennt den Charakter daher character dominicus (Ep. 98, 5) und Thomas bezeichnet ihn als character Christi. Er sagt: Est signum configurativum . . . Illi, qui deputantur ad cultum christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur. Unde proprie est character Christi (3 qu. 63 a. 3 ad 2). Auch der Tauf- und der Firmcharakter bedeuten im Grunde eine Teilnahme an dem Hohepriestertum Christi (a. 3).

b) Ein signum distinctivum d. h. der Charakter ist ein Zeichen, das die Gläubigen Christi von den Knechten des Teufels in der Ordnung auf den Kult der Kirche unterscheidet (ib. ad 3). Zwar ist dieses Zeichen unseren Sinnen entzogen, aber insofern wir wissen, daß die Spendung des Sakramentes erfolgt ist, ist uns der Charakter in Verbindung mit dem sakramentalen Ritus ein Unterscheidungszeichen. Per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili (a. 1 ad 2). Größere Bedeutung wird der Charakter als Unterscheidungszeichen im Jenseits haben, wo auch die Menschen ihn unmittelbar erkennen können; er wird den Guten zur Ehre, den Bösen zur Schmach in alle Ewigkeit bleiben.

c) Ein signum obligativum d. h. der Charakter weiht und verpflichtet für den Gottesdienst. Die Taufe verleiht allen das „königliche Priestertum" (1 Petr. 2, 9), das sie zum Empfange anderer Gnadenmittel fähig und verbindlich macht; die Firmung weiht alle zu Streitern Christi mit der Pflicht des furchtlosen Glaubensbekenntnisses; der Ordo verpflichtet zu den Amtshandlungen des eigentlichen Priestertums (vgl. a. 6).

d) Ein signum dispositivum ad gratiam. Der Charakter bedeutet zwar eine Weihung und Heiligung des Menschen für den Dienst Gottes, aber er gewährt direkt nur eine dingliche Heiligkeit, nicht die heiligmachende Gnade; denn er wird bei gültiger Spendung des Sakramentes auch dem zuteil, der es unwürdig empfängt. Trotzdem bringt der Charakter eine besondere Disposition für die Gnade mit sich, indem er die Verpflichtung einschließt, den Dienst Gottes in Heiligkeit zu versehen, und einen moralischen Anspruch auf die aktuellen Gnaden gewährt, die zu der würdigen Ausübung dieser Verpflichtung erforderlich sind.

3. **Der sakramentale Charakter wird der Seele durch die Taufe, Firmung und Weihe auch bei einem unwürdigen Empfange eingeprägt.** Sententia certa.

Hierüber äußerte sich Innozenz III in einem Lehrschreiben an den Erzbischof Ymbert von Arles (1201): Den Taufcharakter empfängt jeder in der Taufe, der sich ihr nicht ausdrücklich und bestimmt widersetzt. „Wer gewaltsam herangeschleppt wird und das Sakrament der Taufe empfängt, um keinen Schaden zu leiden, erhält ebenso wie der, der ficte (mit bösem Gewissen, ohne Reue) zur Taufe hinzutritt, den Charakter des Christentums eingeprägt ... Dann also drückt die sakramentale Handlung den Charakter ein, wenn sie nicht den Widerstand des gegenteiligen Willens als obex (Riegel, Hindernis) vorfindet" (Denz. 411). Also wer immer in den Empfang des Sakramentes einwilligt, erhält ganz unabhängig von seiner sittlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit den Charakter.

So lehrt bereits Augustinus mit Bezug auf die Taufwirkung: „Etwas anderes ist die Wirksamkeit des Hl. Geistes, die auch in schlechten Menschen erfolgen kann (der Charakter), etwas anderes die Wirksamkeit desselben Geistes, die nur die Guten haben können" (De bapt. c. Donat. III, 16, 21).

Da der sittliche Zustand des Empfängers bei der Erteilung des Charakters ganz außer Betracht bleibt und da andererseits die Kraft des Sakramentes, etwa der Taufe, bei jedem Vollzuge die gleiche ist, so ist der Charakter in allen Empfängern des Sakramentes ein und derselbe, und er nimmt weder ab noch zu. Hingegen ist der Taufcharakter ein anderer als der Firmcharakter, und von beiden ist wiederum der Weihecharakter verschieden, und zwar ist der Unterschied als ein wesentlicher zu betrachten. Vgl. Thomas In Sent. 4 d. 7 qu. 2 a. 1 sol. 2.

4. Eucharistie, Buße, letzte Ölung und Ehe prägen der Seele keinen sakramentalen Charakter ein. Sententia certa. Decr. pro Arm. (Denz. 695).

a) Die Offenbarungslehre deutet die Verleihung eines Charakters durch diese Sakramente in keiner Weise an.

b) Die genannten vier Sakramente können wiederholt empfangen werden. Das wäre unmöglich, wenn sie der Seele ein unzerstörbares Kennzeichen eindrückten.

c) Der Charakter bedeutet die Weihung und Bestellung für den Gottesdienst. Nun sind zwar alle Sakramente gottesdienstliche Handlungen. Aber nur die Taufe, Firmung und Weihe verleihen als Teilnahme an dem Hohepriestertum Christi eine geistliche Vollmacht zur aktiven oder passiven Beteiligung an dem Gottesdienste. Thomas 3 qu. 63 a. 6 ad 1: Per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius. Non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod per-

tineat ad cultum sacerdotii Christi. Quod quidem exigitur ad hoc, quod sacramentum characterem imprimit.

Ältere Scholastiker schreiben der Eucharistie, Buße, Ölung und Ehe die Verleihung eines Seelenschmuckes (ornatus animae) zu. Sie fassen ihn ebenso wie den Charakter als res et sacramentum und als die nächste Wirkung der Sakramente auf. Der Seelenschmuck gebe der Seele eine Disposition, die die Erteilung der Gnade (res sacramenti) durch Gott unfehlbar nach sich ziehe, wenn der Empfänger kein Hindernis setzt. So auch Thomas In Sent. 4 d. 1 qu. 1 a. 4 sol. 1. Doch spricht der h. Lehrer in seiner Theologischen Summa überhaupt nicht mehr von dem Seelenschmucke und tritt dafür ein, daß die heiligmachende Gnade die unmittelbare und nächste Wirkung des Sakramentes sei (3 qu. 62 a. 1). Vgl. § 7.

Manche Theologen sprechen bei der Ölung und Ehe von einem „Quasicharakter". Es wird damit aber nur die Tatsache ausgedrückt, daß die Ölung während derselben Todesgefahr, die Ehe vor dem Tode eines der beiden Gatten nicht gültig wiederholt werden kann.

Bartmann II³ 229 ff.; Billot th. 5. 6. 10—13; Billuart diss. 3 a. 3—5, diss. 4; Franzelin th. 12. 13; Gihr I³ 69 ff.; Gonet disp. 3 a. 5. 6, disp. 4; Gotti qu. 4 dub. 2, qu. 5; Heinrich-Gutberlet IX 151 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 24 a. 1—3, disp. 25; Pesch VI⁴ 42 ff. 55 ff. 77 ff.; Pohle III⁶ 44 ff.; Salmant. disp. 4 dub. 7—9, disp. 5; Sasse I 89 ff.; Schanz 136 ff. 144 ff.; Scheeben IV 490 ff.; de Bellevüe, La grace sacramentelle. Paris 1900; F. Lorinser, De charactere sacramentali. Oppeln 1844; O. Laake, Über den sakr. Charakter. Münster 1903; M. J. L. Farine, Der sakr. Charakter. Freiburg 1904; F. Brommer, Die Lehre vom sakr. Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive. Paderborn 1908; J. Gillmann, Der sakr. Charakter bei den Glossatoren. Mainz 1910; Ders. im Katholik 1910 I, 300 ff.; II, 215 ff.; 1912 I, 453 ff.; 1913 I, 74 ff.; A. Holder in Revue August. 1909 I, 25 ff.; 1910 I, 474 ff.; J. Hergenröther, Die Reordinationen der alten Kirche: Österr. Vierteljahresschrift f. kath. Theol. 1862, 207 ff. 387 ff.; L. Saltet, Les réordinations. Paris 1907; M. Jugie, La réconfirmation des apostats dans l'église gréco-russe: Echos d'Orient 1906, 65 ff.; K. Lübeck, Die Wiederfirmung in der griechisch-russischen Kirche: Katholik 1915 II, 198 ff. 281 ff.

§ 6.

Die Wirkungsweise der Sakramente.

I. Die Sakramente des Neuen Bundes enthalten die Gnade, die sie bezeichnen, und verleihen sie denen, die kein Hindernis setzen. De fide. Sie bewirken die Gnade in dem Empfänger als werkzeugliche Ursachen. Fidei proximum.

Luther schrieb den Sakramenten keine weitere Wirksamkeit zu, als die Weckung und Kräftigung des Fiduzialglaubens (s. S. 20). Sie enthalten die Gnade nicht und bewirken sie nur mittelbar durch Vermittlung des Fiduzialglaubens. Sie wirken nur psychologisch, hauptsächlich konzionatorisch oder paränetisch durch die Worte, die bei der Spendung zu sprechen sind. Eine bloß psychologische Wirkungsweise der Sakramente nehmen auch die Modernisten an.

Das Konzil von Trient hat die psychologische Wirkungsweise nicht bestritten, wohl aber die Irrlehre verdammt, daß die Sakramente nur in dieser Weise wirken. Sie sind nicht zur bloßen Kräftigung des Glaubens eingesetzt (S. 7 can. 5). Sie sind auch nicht bloß äußere Zeichen der Gnade und Merkmale zur Unterscheidung der Gläubigen von den Ungläubigen, sondern sie enthalten (continent) die Gnade, die sie bezeichnen, und verleihen (conferunt) sie denen, die kein Hindernis setzen (can. 6). Sie geben, soviel an Gott liegt, die Gnade stets allen, die die Sakramente gültig empfangen (can. 7). Vgl. S. 21. Ferner lehrt das Konzil, daß das Sakrament die werkzeugliche Ursache der Rechtfertigung ist; die Hauptursache, die sich dieses Werkzeuges bedient, ist Gott (S. 6 cp. 7, Denz. 799). Auch das Florentinum (Denz. 695) hatte hierin die Eigenart der Sakramente Christi gefunden: Die des Alten Bundes „verursachten die Gnade nicht, diese aber, die unsrigen, enthalten sowohl die Gnade als auch erteilen sie sie denen, die sie würdig empfangen".

Daß die Sakramente die Gnade „enthalten", hatte die Scholastik seit Hugo von St. Viktor behauptet. Jedoch der Vergleich, den Hugo gebrauchte, die Sakramente seien „Gefäße" der Gnade, bedurfte der Erläuterung, weil das Gefäß als solches, etwa bei einer Arznei, nicht das eigentlich Wirksame ist. Das Sakrament ist ein Gefäß der Gnade, wie Thomas 3 qu. 62 a. 3 ad 1 erklärt, non prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicuius operis faciendi. Also die Gnade ist in dem Sakramente „enthalten" wie in ihrem Zeichen und in ihrer werkzeuglichen Ursache. — Das „verleihen" (conferre) der inneren Heiligkeit wird schon von Durandus von Troarne († 1088) in dem Kampfe gegen Berengar betont.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

Daß die Sakramente wahre Ursachen der Gnade sind, wird durch die Anwendung des dativus bzw. ablativus instrumenti und geeigneter Präpositionen klar ausgedrückt. Eph. 5, 26: Mundans lavacro aquae (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος) in verbo vitae. Tit. 3, 5: Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti. Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Hier wird überall der Anwendung des Taufwassers ein ursächlicher und zwar werkzeuglicher Einfluß auf die Wiedergeburt zugeschrieben. Wenn an der letzten Stelle das Wasser und der Hl. Geist als Ursachen der Wiedergeburt hingestellt werden, so ergibt sich zweifellos auch für das Wasser eine wahre Ursächlichkeit; nur mit dem Unterschiede, der in der Natur der Sache liegt, daß Gott als die Hauptursache, das Wasser nur als werkzeugliche Ursache wirkt. Ebenso deutlich ist das Kausalverhältnis bei der Fir-

mung bezeugt Apg. 8, 18: Cum vidisset autem Simon, quia per impositionem manus apostolorum daretur Spiritus Sanctus, und bei dem Ordo 2 Tim. 1, 6: Resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Der reformatorische Sakramentsbegriff ist der Hl. Schrift fremd. Die protestantischen Theologen der liberalen Richtung, die ja in einigen Punkten unbefangener urteilen als ihre orthodoxen Brüder, gestehen durchweg offen ein, daß die tridentinische Lehre der des Neuen Testamentes entspricht.

2. Tradition.

a) Ein allgemeines Zeugnis liegt in dem uralten Brauche der Kindertaufe; er ist ohne den Glauben an die objektive Ursächlichkeit des Sakramentes unerklärlich, da die Taufe nicht den Zweck haben kann, in den Kindern den Glauben zu wecken. Indem man mit der Taufe den Kindern auch die Firmung und die Eucharistie spendete, wurde auch diesen Sakramenten dieselbe Wirkungsweise zuerkannt.

b) Die Väter beschreiben die Wirksamkeit der Sakramente so, daß sie eine ihnen innewohnende, wirksame göttliche Kraft lehren. So Tertullian De bapt. 4: Supervenit Spiritus de coelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Vgl. De resurr. 8, wo er auch die anderen Sakramente mit der Taufe an Wirksamkeit gleichstellt. Gregor von Nyssa Orat cat. 34: „Gott hat seine Kraft in das Werk (der Abwaschung) hineingelegt.“ Adv. Maced. 19: „Aus sich trägt das Wasser nichts zu der Heiligung bei, wenn es nicht durch die Heiligung (vom Hl. Geiste) umgewandelt wird.“ Augustinus Enarr. in Ps. 73, 2 erklärt die christlichen Sakramente für wirksamer, als die des Alten Bundes: Mutata sunt sacramenta; facta sunt faciliora, pauciora, salubriora, feliciora. Ibid.: Sacramenta novae legis dant salutem. Daher kann ihre Wirksamkeit nicht auf psychologische Einwirkung beschränkt sein; denn diese kam ja auch den alttestamentlichen Sakramenten zu. Vgl. C. Faust. XIX, 13.

3. Ratio theologica. — Wenn die Sakramente die Gnade nur bezeichneten, ohne sie zu enthalten und wahrhaft in der Seele zu verursachen, so brauchte nicht Christus sie einzusetzen, sondern jeder andere wäre dazu imstande. Auch wäre nicht einzusehen, weshalb die Sakramente von den einzelnen Menschen empfangen werden müssen; denn sie könnten sich, wenn sie bloß psychologisch wirkten, ebensogut an bloßen Zuschauern oder Hörern, und zwar an vielen gleichzeitig wirksam erweisen.

II. Die Sakramente wirken ex opere operato. De fide.

Als die Reformatoren diese in der Theologie herrschend gewordene Ausdrucksweise, durch die die Sakramente besonders treffend als objektive Gnadenmittel gekennzeichnet werden, aufs heftigste anfeindeten, erhob das Konzil von Trient unseren Satz zum Dogma: S. q. d., per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. (S. 7 can. 8). Das Konzil erklärt negativ: Der Glaube genügt nicht, die Gnade zu erlangen, und positiv: Der richtige Vollzug des von Christus eingesetzten Zeichens verursacht die Gnade.

Die Unterscheidung der vollziehenden Handlung und der Handlung, die vollzogen wird (opus operans und opus operatum), ist zuerst durch Petrus von Poitiers († 1205) auf die Wirkungsweise der Sakramente angewandt worden. Er fand damit schon bei seinen Zeitgenossen Huguccio († 1210), Innozenz III († 1216), Präpositinus († 1217) usw. Anklang. Petrus schreibt: Baptizatio dicitur actio illius, qui baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui (Sent. lib. V, 6). Wird hier das opus operans, später opus operantis genannt, als der subjektive Anteil des Spenders an der Taufhandlung hingestellt, so weist bereits der Zeitgenosse des Petrus, Wilhelm von Auxerre († 1231), richtiger vornehmlich auf den subjektiven Anteil des Empfängers, auf seine gute oder schlechte Disposition hin. Das opus operatum ist hingegen das Objektive an der sakramentalen Handlung, Materie und Form gemäß der Anordnung Christi und nach der Absicht der Kirche gehörig angewandt, m. a. W. das gültig vollzogene sakramentale Zeichen, das als opus Christi in seiner Wirksamkeit von dem opus operantis ganz unabhängig ist. Nach Thomas In Sent. 4 d. 1 qu. 1 a. 5 sol. 1 et 2 ist das opus operatum „das Sakrament selbst", das opus operans „der Gebrauch des Sakramentes". Anderswo erklärt er: Baptismus non habet efficaciam solum ex opere operante, sed magis ex opere operato, quod est opus Dei et non hominis (ib. d. 4 qu. 3 a. 2 sol. 3 ad 1). Eben hierin, daß das Sakrament als opus operatum nicht Menschen-, sondern Gotteswerk ist, liegt der wesentlichste Inhalt des katholischen Sakramentsbegriffs.

Zum Beweise des Dogmas:

1. Nach der Hl. Schrift sind die Sakramente, wie oben nachgewiesen wurde, wahre werkzeugliche Ursachen der Gnade. Darin ist aber eingeschlossen, daß sie ex opere operato wirken. Denn Gnade zu verursachen vermögen sie nur in der Kraft Christi, die ihnen infolge der Einsetzung durch Christus innewohnt. Wenn nämlich das opus operantis bei dem Sakramentsempfange die Gnade bewirkte, so wären die Sakramente überflüssig, da das opus operantis unabhängig und getrennt von ihnen dieselbe Wirkung haben könnte. Wirken sie aber in der Kraft Christi, als Sakra-

mente Christi, so verleihen sie eben ex opere operato die Gnade. Auch die liberale Theologie im neueren Protestantismus erkennt durchweg an, daß diese Lehre vom opus operatum den neutestamentlichen Sakramentsbegriff richtig wiedergibt. Sie erhebt nur den grundlosen Vorwurf, daß die neutestamentlichen Schriftsteller von der reinen Lehre Jesu abgewichen seien.

2. Die Väter betonten diese objektive Kraft der Sakramente besonders den Donatisten gegenüber, die die Gültigkeit der Sakramentsspendung von der subjektiven Würdigkeit des Spenders abhängig machten. Augustinus C. Crescon. IV, 16, 19: Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum, a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem. Optatus von Mileve De schism. Donat. V, 4: Sacramenta per se esse sancta, non per homines. Nur so wird auch die Einheit des Sakramentes festgehalten. Augustinus l. c.: Hinc maxime baptismum Christi probamus esse, non hominum, quia non fit varius humanorum varietate meritorum.

3. Unmündige Kinder sind keines eigenen opus operantis fähig. Dennoch ist ihre Taufe gültig und vollwirksam, auch wenn der Spender der Heiligkeit und des Glaubens ermangelt. Die Taufe kann also bei ihnen nur ex opere operato wirken.

Augustinus In Ioh. tr. 80, 3 weist nachdrücklich darauf hin, daß auch das Kind, das noch nicht zum Glauben befähigt ist, durch das Wort in Verbindung mit der Abwaschung gereinigt wird. Wenn er daher in demselben Kapitel von der Taufformel sagt, sie habe ihre heiligende Kraft non quia dicitur, sed quia creditur, so liegt ihm nichts ferner, als die lutherische Lehre von dem bloß konzionatorischen Werte des äußeren Zeichens begünstigen zu wollen. Das quia creditur soll nur die Übernatürlichkeit des Aktes, die Gegenstand des Glaubens ist, kennzeichnen.

Die Protestanten nehmen an der Lehre von dem opus operatum in den Sakramenten gewaltigen Anstoß. Sie finden darin eine magische Wirkungsweise und rein äußerliches Tun „ohne eine gute Bewegung des Herzens d. i. ohne den Glauben“ (Apol. Conf. August. ad art. 13 n. 18). Die Anklagen sind gänzlich unbegründet.

a) Magisch wäre die gnadenspendende Wirksamkeit der Sakramente, wenn die zu einer solchen Wirkung an sich völlig unzulängliche Handlung durch eine geheimnisvolle Kraft die Gottheit nötigte, die Gnaden zu geben. Solche Vorstellungen von der Allgewalt ihrer Mysterien, Weihungen und Formeln waren den Hellenen und den Gnostikern eigen. Der katholische Sakramentsbegriff schließt jede Vergewaltigung der Gottheit durch die Magie allmächtiger Riten und Worte aus. Die Sakramente wirken ex opere operato nichts anderes, als was Gott selbst in erbarmungsvoller Güte

ihnen zu wirken verliehen hat und was er selbst als Hauptursache durch sie als seine Werkzeuge zu wirken beschlossen hat. Die Kraft und das Erlösungsverdienst des Gottmenschen, der sie eingesetzt hat, wirkt in ihnen mit unfehlbarer Sicherheit. Das opus operatum ist in seinem wahren katholischen Sinne der stärkste Ausdruck für die unbedingte Gottesbedürftigkeit des Menschen und für die erste und höchste Ursächlichkeit Gottes im Gnadenleben.

b) Ebenso ungerecht ist die Beschuldigung, nach katholischer Lehre sei es die bloße äußere Zeremonie, die uns rechtfertige und mit Gnaden versehe. Das ist nie von katholischen Theologen, geschweige denn von der Kirche behauptet worden. Wenn man protestantischerseits auf Duns Skotus hingewiesen hat, der für den Empfang der Sakramentsgnade keinerlei gute innere Regung im Empfänger verlange, so zeigt der Wortlaut, daß er den Akten des Empfängers, und zwar mit Recht, nur die Kraft abstreitet, die Erteilung der Gnade zu verdienen: Sacramentum enim ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem (Oxon. In 4 d. 1 qu. 6). Der Spender muß durch seine Intention innerlich an der Handlung beteiligt sein, und der erwachsene Empfänger muß mit dem aktuellen Beistande Gottes sich so weit auf den Empfang der Gnade vorbereiten, daß er ihr kein Hindernis d. h. keine sittliche Indisposition mehr entgegensetzt. Wieder und wieder betont dies das Tridentinum (so S. 6 cp. 6, can. 9; 14 cp. 4, Denz. 798. 819. 897). Wenn das Konzil also S. 7 can. 6 das non ponere obicem als Bedingung des Gnadenempfanges in den Sakramenten hinstellt, so meint es bei Erwachsenen kein negatives, passives Verhalten, sondern eine positive Vorbereitung des Empfängers in Akten des Glaubens, der Furcht, Hoffnung, Liebe und der vollständigen Lossagung von der Sünde in Reue und Vorsatz (S. 6 cp. 6). Diese Akte stellen weit größere Anforderungen an das sittliche Bemühen, als der bloße protestantische Fiduzialglaube.

Kurz wenn wir den Sakramenten die Wirksamkeit ex opere operato zuschreiben, so schließen wir das opus operantis keineswegs aus. Dieses ist vielmehr bei Erwachsenen eine notwendige Disposition auf die sakramentale Gnade. Wir verneinen nur, daß in ihm der Hauptgrund für den Empfang dieser Gnade oder das Prinzip, das den Sakramenten ihre Heiligungskraft gibt, zu erblicken sei.

Die große Bedeutung der aktiven Vorbereitung des Empfängers in der katholischen Lehre zeigt sich weiter auch darin, daß ihr Grad für das Maß der Gnade mitbestimmend ist. S. 6 cp. 7 (Denz. 799): Das Maß der Taufgnade richtet sich einerseits nach Gottes freiem Ratschlusse (1 Kor. 12, 11), andererseits auch nach der Vorbereitung und Mitwirkung des Empfängers.

Bartmann II^3 235 ff.; Billot I^4 53 ff. 111 ff.; Billuart diss. 3 a. 1. 2; Franzelin th. 7—11; Gihr I^3 49 ff.; Gonet disp. 2 a. 1—4; Gotti qu. 4 dub. 1. 3; Heinrich-Gutberlet IX 83 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 24 a. 1; Pesch VI^4 46 ff.; Pohle III^6 70 ff.; Salmant. disp. 4 dub. 1—5; Sasse I 27 ff.; Schanz 116 ff.; Scheeben IV 482 ff.; C. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. München 1860; Jan. Bucceroni, Commentarius de sacramentorum causalitate. Paris 1884; E. Hugon, La causalité instrumentale en théologie. Paris 1907.

§ 7.

Die Wirkungsweise der Sakramente. Fortsetzung.

Die Spekulation sucht in die geheimnisvolle Wirkungsweise der Sakramente noch tiefer einzudringen. Sie stellt insbesondere zwei Fragen: Verursachen die Sakramente die heiligmachende Gnade physisch oder bloß moralisch? Bewirken sie sie perfective sive effective oder bloß dispositive?

Physisch wirken die Sakramente, wenn eine ihnen selbst innewohnende Kraft die bewirkende Ursache ist für die Hervorbringung der Gnade, die sie bezeichnen. Moralisch wirken sie, wenn sie durch eine ihnen eigentümliche Würdigkeit oder nach Art eines sühnenden oder fürbittenden Aktes oder sonstwie Gott bewegen, die Gnade zu erteilen. Vollendend (perfective) oder bewirkend (effective) sind sie hinsichtlich der Gnade tätig, wenn sie unmittelbar die Gnade selbst verursachen, vorbereitend (dispositive), wenn sie nur eine Disposition zu der Gnade hervorrufen.

Die Stellungnahme der älteren Scholastik zu der Wirkungsweise der Sakramente war stark durch eine Voraussetzung beeinflußt, deren Unrichtigkeit jetzt allgemein anerkannt ist. Man glaubte vielfach, die Hervorbringung der Gnade in der Seele sei eine eigentliche Erschaffung und daher ein ausschließliches Gotteswerk, an dem ein Geschöpf, also auch das Sakrament, nicht einmal als Werkzeug teilnehmen könne. Darum meinten manche – auch Bonaventura In Sent. 4 d. 1 p. 1 a. 1 qu. 4 hält diese Ansicht, ohne entschieden für sie einzutreten, für wahrscheinlich –, das Sakrament sei in keiner Weise eine Ursache der Gnade, sondern nur eine unerläßliche Bedingung (conditio sine qua non), bei deren Erfüllung Gott zufolge einer ewigen Anordnung oder, wie Skotus sich ausdrückt, einer Art von Vertrag unfehlbar sicher die Gnade in der Seele erschaffe. Gott habe beschlossen oder sich gleichsam vertragsmäßig verpflichtet, dem Empfänger des Sakramentes, der kein Hindernis setzt, die Gnade zu erteilen.

Andere machten geltend, bei der Hervorbringung der Seele, die doch auch eine Erschaffung sei, werde von den Eltern des Kindes ein gewisser vorbereitender Einfluß ausgeübt, indem die Zeugung einem Leibesstoffe eine solche letzte Disposition auf die Vereinigung mit einer Seele gebe, daß sie deren Erschaffung und Eingießung durch Gott notwendig fordere. Ähnlich könne man auch das Sakrament als causa disponens für die göttliche Verursachung der Gnade ansehen. Besonders Alexander von Hales, Albertus Magnus, auch Thomas in seinen früheren Schriften (In Sent. 4 d. 1 qu. 1 a. 4 sol. 1; De verit. qu. 27 a. 4) sprechen sich für die bloß vorbereitende Wirksamkeit aus. Das Sakrament bewirke unmittelbar weiter nichts als eine Disposition zu der Gnade, die deren Erteilung fordere und unfehlbar nach sich ziehe, wenn der Empfänger kein Hindernis setze. Diese Disposition bestehe in dem, was man res et sacramentum nennt, in dem character indelebilis bzw. in dem ornatus animae.

Diesen Auffassungen trat eine andere entgegen, die besonders in der Theologischen Summa des h. Thomas ihren klaren Ausdruck fand. Der englische Lehrer hat nämlich in der Summa theologica seinen bisherigen Standpunkt aufgegeben. Der Gedanke einer Erschaffung der Gnade,

der zu der Hypothese von der bloß dispositiven Wirksamkeit geführt hatte, wird nunmehr von ihm abgelehnt (I. 2 qu. 110 a. 2 ad 3; 112 a. 1 ad 1 et 2), und so sieht er kein Hindernis mehr, die durch alle Auktoritäten bezeugte wahre Verursachung der Gnade durch die Sakramente als eine unmittelbare Verursachung der Gnade selbst anzusehen (Belege siehe unten).

Bis ins 16. Jahrhundert hinein ist die Frage, ob die Sakramente physisch oder moralisch wirken, noch nicht mit klaren Worten gestellt worden. Der erste, der sie aufwarf, war Canus († 1560). Er glaubte der Lehre des h. Thomas und der des Konzils von Florenz am besten zu entsprechen, wenn er die Sakramente für werkzeugliche Ursachen erklärte, die die Gnade aber nicht physisch, sondern moralisch bewirkten. Seine Beschreibung dieser moralischen Wirksamkeit (Relectio de sacr. 4) war noch recht unvollkommen. Aber er hatte den Ausdruck gefunden, den sich in der Folgezeit zahlreiche Theologen zu eigen machten, die gemäß der Kirchenlehre eine wahre Ursächlichkeit der Sakramente lehren wollten, aber Anstand nahmen, die physische Verursachung der Gnade anzuerkennen. Sie lehren: Die Sakramente enthalten und erteilen die Gnade als bloß moralische werkzeugliche Ursachen.

Fast alle Thomisten, auch Suarez und viele andere lehnen die Theorie von der moralischen Wirksamkeit der Sakramente ab und treten für die physische werkzeugliche Wirksamkeit ein. Einige unter ihnen geben allerdings daneben auch eine gewisse moralische Wirksamkeit zu.

Neuerdings hat Billot beide Ansichten ablehnen zu müssen geglaubt. Er schreibt den Sakramenten eine intentionale Wirksamkeit zu. Intentional heißt eine Kraft, die imstande ist, geistige Vorstellungen (intentiones) äußerlich darzustellen und einem Verstande darzubieten. Diese Kraft ist dem Zeichen eigen. Die sakramentalen Zeichen haben nun durch Christus, der sie eingesetzt hat, einen bestimmten übernatürlichen Sinn erhalten, sie sind Werkzeuge Gottes zur Bezeichnung einer inneren Wirkung (instrumenta intentionalia). Sie sind aber auch, sagt Billot, Ursachen eben dadurch, daß sie Zeichen sind. Nur bezeichnen und verursachen sie unmittelbar nicht die Gnade, sondern nur ein Anrecht auf sie (titulus exigitivus).

I. Die Sakramente verursachen unmittelbar die Gnade selbst.

1. Alle Auktoritäten treten dafür ein, daß die Sakramente wahre Ursachen der Gnade sind (S. 30 f.). Dieses Zeugnis darf ohne zwingenden Grund nicht dahin eingeschränkt werden, daß nur eine Disposition auf die Gnade die unmittelbare sakramentale Wirkung sei. Einen Grund dieser Art erblickten ältere Scholastiker darin, daß die Verursachung der Gnade eine eigentliche Erschaffung sei. Auf die Irrtümlichkeit dieser Annahme wurde oben bereits hingewiesen.

2. Wenn jene älteren Scholastiker lehrten, die unmittelbare Wirkung der Sakramente bestehe nur in dem sakramentalen Charakter bzw. in dem Seelenschmuck, die der Seele eine reale Disposition und ein Anrecht auf die Gnade gewähren, während die Gnade selbst von

Gott ohne Werkzeug eingegossen werde, so ist diese Ansicht theologisch unhaltbar. Denn die genannte reale Disposition auf die Gnade gehört nicht minder als die Gnade selbst der geistigen und übernatürlichen Ordnung an. Wenn nun die Disposition unmittelbar durch das Sakrament verursacht werden kann, warum nicht auch die Gnade? Wozu dieses doppelte Eingreifen Gottes, einmal um durch das Sakrament die Disposition auf die Gnade, und sodann um ohne Werkzeug die Gnade selbst hervorzubringen?

3. Noch unhaltbarer ist die Theorie Billots, nach der sich die unmittelbare Wirkung der Sakramente nicht einmal auf den sakramentalen Charakter bzw. den Seelenschmuck, sondern nur auf etwas Intentionales, nämlich einen Anspruch auf die Gnade (und bei der Taufe, Firmung und Weihe auch einen Anspruch auf den Charakter) erstreckt (vgl. besonders Billot thes. 7 § 3 Dices tertio). Wie können aber die Sakramente, die die Gnade selbst bezeichnen, lediglich einen titulus exigitivus gratiae bewirken? Das widerstreitet dem Grundsatze: Sacramenta causant quod significant.

II. Die Sakramente verursachen die Gnade als physische Werkzeuge Gottes. Sententia probabilior.

1. Hl. Schrift. – Die oben S. 30 f. angeführten Stellen drücken in ihrem nächsten und natürlichen Sinne eine physische Ursächlichkeit aus. Wenn insbesondere bei Joh. 3, 5 von der Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem Hl. Geiste" die Rede ist, so wirkt die Hauptursache, der Hl. Geist, zweifellos als physische Ursache, und deshalb wird auch das Wasser, die werkzeugliche Ursache, physisch die Gnade bewirken.

Nur ausnahmsweise, wie Röm. 5, 10; Eph. 1, 7; 1 Petr. 1, 23, wo aber nicht von Sakramenten die Rede ist, bezeichnen die Präpositionen ex und per und der Ablativ eine bloß moralische Kausalität. Diese sehr seltene Bedeutung darf aber dort, wo die Hl. Schrift von den Sakramenten spricht, nicht einfach vorausgesetzt werden. Es ist von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß die Hl. Schrift sie bei ihren Äußerungen über die Sakramente anwendet.

2. Tradition. – Viele Väterzeugnisse lassen kaum eine andere Deutung zu, als daß die Sakramente physisch wirken.

Chrysostomus In Ioh. hom. 26, 1 und Leo d. Gr. Sermo 24, 3 vergleichen die Wiedergeburt aus dem Taufwasser mit der Geburt Christi aus dem Schoße der Jungfrau; in beiden Fällen habe die göttliche Macht dem Stoffe die zeugende Kraft verliehen. Der Gedanke der physischen Verursachung kann hier nur gewaltsam hinweggedeutet werden. Ebenso bei einem Vergleiche Cyrills von Alex. In Ioh. II, 1 (Migne P. gr. 73, 345 A): „Wie das durch die Kraft des Feuers erhitzte Wasser nicht anders brennt,

als das Feuer selbst, so wird durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes das Wasser, das den Körper des Täuflings benetzt, zu göttlicher und unaussprechlicher Kraft umgestaltet." Auch die lebhaften Äußerungen des Staunens über die Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens, wie der berühmte Ausruf Augustins In Ioh. tract. 80, 3: Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat? machen es höchst wahrscheinlich, daß die Wirksamkeit eine physische ist. Denn daß körperliche Dinge auf dem Wege moralischer Wirksamkeit etwas verursachen, das weit über ihren materiellen Wert hinausgeht, ist etwas Alltägliches; man denke etwa an Empfehlungsschreiben oder Geldscheine. Ebenso deutlich spricht Severian von Gabala († nach 408) in seiner 3. Homilie (ed. Aucher S. 95 ff.): „Durch das sichtbare Wasser prägt der Hl. Geist den Charakter (wohl = sakramentale Gnade) ein", „der Hl. Geist schreibt durch das Wasser der Seele die Gabe ein", „das sichtbare Wasser ist Werkzeug der unsichtbaren Gnade".

3. Daß der h. Thomas die Wirksamkeit der Sakramente als eine physische auffaßt, ergibt sich klar aus seinen Ausführungen. Auch Gegner (s. Reinhold 139) erkennen es an.

Nachdem Thomas 3 qu. 62 a. 1 dargelegt hat, wie ein physisches Werkzeug, ein Beil, wirkt, fährt er fort: Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Ferner erklärt er a. 3, die Gnade sei in den Sakramenten wie in einer werkzeuglichen Ursache „enthalten", nämlich secundum quandam instrumentalem virtutem; und daraus folgert er weiter a. 4, daß in ihnen eine virtus gratiae causativa ist: Necesse est ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Nur gewaltsam kann diese Lehrweise auf eine bloß moralische Wirksamkeit gedeutet werden.

Weiterhin schreibt der h. Lehrer 3 qu. 78 a. 4 den Worten der eucharistischen Konsekration die vis creata effectiva consecrationis zu. Sie haben die werkzeugliche Kraft, die Wesensverwandlung zu bewirken, sicut et cetera eius (Christi) facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, und sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Deutlicher kann die physische Wirkungsweise der Konsekrationsform nicht beschrieben werden. Nun stellt Thomas sie aber in demselben Artikel der Wirkungsweise der übrigen sakramentalen Formen oder Sakramente gleich, und zwar unter dreimaliger ausdrücklicher Berufung auf qu. 62, wo von der Hervorbringung der Gnade und nur von ihr gehandelt wird. Es ist also zu schließen, daß Thomas auch die Gnade als eine physische Wirkung der Sakramente betrachtet.

Anderswo (1, 2 qu. 103 a. 2) hebt er hervor, daß die den Sakramenten des Neuen Bundes eigentümliche Wirkungsweise das Leiden Christi als bereits wirklich vollzogen voraussetzt. Daraus ergibt sich aufs klarste, daß Thomas nicht an eine bloß moralische Wirksamkeit der christlichen Sakramente denken kann; denn moralisch konnten auch die heiligen Riten vor der Menschwerdung und Passion Christi wirken.

Auch manche Stelle aus dem Kommentare zu den Sentenzenbüchern darf hier herangezogen werden. Denn wenngleich Thomas in diesem älteren Werke als unmittelbare Wirkung nur den Charakter und den Ornatus anerkennt, so beschreibt er doch deren Verursachung zweifellos als eine physische. Nur ein Text

sei angeführt. In Sent. 4 d. 8 qu. 2 a. 3 ad 4: Nulla creatura potest agere ea quae sunt supra naturam quasi principale agens, potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum: quia sicut creaturae inest oboedientiae potentia, ut in ea fiat quidquid creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat, quod est ratio instrumenti. Thomas beruft sich hier für die Wirksamkeit der Konsekrationsworte auf die potentia oboedientiae des Geschöpfes, vom Schöpfer zu jeglicher werkzeuglicher Verursachung benutzt werden zu können. Für die Möglichkeit einer bloß moralischen Kausalität sich auf die potentia oboedientiae zu beziehen, wird doch keinem in den Sinn kommen. Thomas kann nur die physische Ursächlichkeit im Auge haben.

4. Innere Gründe.

a) Als werkzeugliche Ursachen der Gnade (Trid. S. 6 cp. 7) können die Sakramente nicht auf eine bloß moralische Wirkungsweise beschränkt sein, sondern müssen physisch wirken. Das Werkzeug wirkt in der Weise, daß es von der Hauptursache in Gebrauch genommen seine eigene Kraft in Verbindung mit der ihm von der Hauptursache vorübergehend verliehenen Kraft ausübt und so die Wirkung hervorbringt. Das Werkzeug hat also eine doppelte Funktion, die eine, die ihm nach seiner eigenen Natur zukommt, die andere, die es durch Teilnahme an der Tätigkeit der Hauptursache ausübt. Beide zusammen machen eine einheitliche Tätigkeit aus (1 qu. 45 a. 5; 3 qu. 62 a. 1 ad 2; De verit. qu. 27 a 4). Dem Sakramente, dem Werkzeuge der Begnadigung, kommt seiner eigenen Natur nach die Funktion eines Zeichens zu, also das „Bezeichnen“ der bestimmten sakramentalen Gnade, die nach Gottes Anordnung bei der Anwendung des Zeichens dem Empfänger zuteil werden soll. Das Sakrament muß aber zweitens auch der Wirksamkeit der Hauptursache, der gnadenwirkenden Tätigkeit Gottes teilhaftig werden, damit es als Werkzeug Gottes die Gnade verursacht. Dies kann nur dadurch geschehen, daß ihm während des Vollzuges eine übernatürliche Kraft innewohnt, durch die es die Gnade, die es bezeichnet, auch bewirkt. Eine solche Kraft wird aber in scholastischer Ausdrucksweise eine physische genannt.

b) Die physische Wirksamkeit der Sakramente bekundet weit glänzender als die moralische die Macht und Oberherrlichkeit Gottes, indem Gott die geringsten Elemente und schlichtesten Handlungen zu Trägern und Vermittlern seiner göttlichen Kraft erhebt, sie zur Teilnahme an seiner eigenen heiligmachenden, umschaffenden Tätigkeit heranzieht. Die Möglichkeit dieser Erhebung ist durch die potentia oboedientialis der Geschöpfe hinlänglich gesichert (s. obigen Text In Sent. 4 d. 8 qu. 2 a. 3 ad 4). Als Analogie dient die Verwendung vieler materieller Dinge, besonders des mensch-

lichen Leibes, als Werkzeug geistiger Tätigkeiten und Wirkungen (3 qu. 62 a. 3 et 4).

c) Die Erhabenheit der Sakramente des Neuen Bundes über die des Alten Bundes erscheint bei der physischen Wirksamkeit der ersteren besser gewahrt.

d) Die menschliche Natur Christi hat zu den Wundertaten und zu dem Erlösungswerke physisch als instrumentum coniunctum (sc. Filio Dei) mitgewirkt. Vgl. Bd. II[5] 268 f. Deshalb war es angemessen, die Werkzeuge, die der Zuwendung der Erlösungsgnade an die einzelnen dienen, nämlich die Sakramente als instrumenta separata, mit einer ähnlichen physischen Ursächlichkeit auszustatten (3 qu. 62 a. 5; De verit. qu. 27 a. 4; Quodl. 12 a. 14).

Einwendungen der Gegner:

1. Die Eingießung der Gnade erfolgt stets in einem Augenblicke. Bei der Spendung der Sakramente geschieht sie, sobald das äußere Zeichen den letzten Abschluß erhält. Wie kann also die sakramentale Handlung, die in einem Nacheinander verläuft, die Gnade physisch bewirken? In dem Augenblicke, da die Wirkung gesetzt wird, existiert die Handlung größtenteils nicht mehr, und soweit sie nicht mehr existiert, kann sie nicht mehr wirken. Die Thomisten sind also zu der Annahme genötigt, daß nur das allerletzte Stückchen der Handlung, etwa die „letzte Luftwelle, welche aus dem Munde des Spenders strömt" (Pohle 88), in der Seele des Empfängers die Gnade physisch verursacht und alles Vorangehende wertlos ist. Ferner kann man mit einem Werkzeuge nicht auf einen räumlich entfernten, nicht erreichbaren Gegenstand physisch einwirken. Setzen wir den Fall, daß Brautleute, die sich in verschiedenen Ländern aufhalten, die Ehe durch einen Prokurator schließen, dann ist es ein Ding der Unmöglichkeit, daß das Jawort des einen Teiles physisch den anderen Teil berührt und in ihm als physisches Werkzeug der Gnadenspendung wirkt.

Diese Einwürfe gehen von der falschen Annahme aus, daß es nach der thomistischen Auffassung zu dem Wesen der sakramentalen Wirksamkeit gehöre, daß das äußere Zeichen mit seiner mechanischen Kraftäußerung den Empfänger berühren müsse, um in dessen Seele die Gnade zu verursachen, und daß überhaupt diese natürliche Kraftäußerung die Gnade bewirke. Diese Voraussetzung ist völlig irrig. Eine physische Berührung des Empfängers durch das äußere Zeichen ist zwar bei mehreren Sakramenten zur Gültigkeit erforderlich, aber nicht bei allen, und jedenfalls ist diese äußere Berührung nicht die Ursache der Gnade. Das äußere Zeichen bewirkt die Gnade, wie oben dargelegt wurde, dadurch, daß es erstens die ihm eigene Kraft und zweitens die ihm vorübergehend mitgeteilte übernatürliche Kraft in einer einheitlichen Tätigkeit zur Anwendung bringt. Unter der dem sakramentalen Zeichen eigenen Kraft ist aber nicht jene Kraft zu verstehen, physisch äußerlich den Empfänger zu berühren, sondern die Kraft, die Sakramentsgnade zu bezeichnen; und die eigene Funktion des Sakramentes ist eben die des Bezeichnens und keine andere. Wenn nun das Bezeichnen bei einem Sakramente die äußere mechanische Berührung des Empfängers verlangt (wie bei der Taufe das Bezeichnen der

inneren Abwaschung durch eine äußere Abwaschung zu geschehen hat), dann muß diese Berührung erfolgen. Aber die Funktion des Bezeichnens erfordert nicht bei allen Sakramenten diese äußere physische Berührung. Die Worte der Lossprechung bei der Buße und das Jawort der Eheschließenden brauchen durchaus nicht physisch äußerlich auf den Empfänger des Sakramentes zu wirken. Aber auch die eigene natürliche Funktion des äußeren Zeichens, die in dem Bezeichnen liegt, kann die Gnade nicht verursachen, sondern dazu gehört die Anwendung der übernatürlichen werkzeuglichen Kraft, die Gott dem Sakramente mitteilt.

Daraus ergibt sich die Antwort auf obige Einwürfe. Die Gnade wird durch das Sakrament physisch verursacht in dem Augenblicke, in dem das äußere Zeichen zum Abschluß gebracht wird. Dieser letzte Abschluß, der letzte Teil der Handlung bewirkt nicht äußerlich mechanisch, überhaupt nicht durch natürliche Kraft die Gnade, aber er gibt den realen Träger ab für die übernatürliche werkzeugliche Kraft, die nach Gottes Anordnung in diesem Augenblicke in ihm wirksam werden soll. Übrigens müssen auch die Vertreter der bloß moralischen Wirksamkeit zugeben, daß Gott erst dann seine gnadenspendende Tätigkeit vollzieht, wenn das sakramentale Zeichen vollständig gesetzt ist. „Wenn aber Gott seine eigene Tätigkeit, wodurch er die Gnade eingießt, an diesen Moment knüpft, warum denn nicht auch die Mitteilung der die Gnade bewirkenden Kraft und so das Wirken des Sakramentes?" (Schultes 448). Das sakramentale Zeichen wird erst in seiner Vollendung wirksam, da die Gnadenspendung eben an seine Funktion des Bezeichnens geknüpft ist und die Bezeichnung erst in ihrem Abschluß ganz deutlich wird. Dadurch wird aber der vorangehende Teil des Zeichens ebensowenig wertlos, wie etwa ein Marsch von einer Stunde, obschon man erst mit dem letzten Schritte das Ziel erreicht, oder der erste Teil eines Satzes, obwohl der Sinn des ganzen Satzes erst am Schlusse klar wird (ib. 447).

Wird eine Ehe durch Prokuration geschlossen, so wird das Sakrament in dem Augenblicke gültig und wirksam, in dem das vorher gegebene und nicht zurückgezogene Jawort des einen Teiles durch Vermittlung des Prokurators dem anderen Teile bekannt gegeben wird und dieser seinerseits seinen Ehewillen erklärt. Die äußerliche mechanische Berührung mit den Luftschwingungen des in weiter Ferne ausgesprochenen Jawortes und ein entsprechendes Wunder der göttlichen Allmacht zur Überwindung der räumlichen Entfernung kommt in der thomistischen Theorie nicht im mindesten in Frage. Gnadenbewirkend ist ausschließlich die übernatürliche werkzeugliche Kraft, die in dem äußeren Zeichen wirksam ist, wenn dieses seine eigene Funktion des Bezeichnens vollendet. Daß aber Gott, die Hauptursache der sakramentalen Gnadenspendung, diese übernatürliche Kraft auch in der Seele eines räumlich weit Entfernten wirken läßt, kann im Ernste nicht als ungebührend oder unmöglich hingestellt werden. Gott hat in seiner allgegenwärtigen und ewigen Kraft den Kontakt mit jedem Dinge und kann ihn daher dem erwählten Werkzeuge bei dessen Gebrauch in einer Weise mitteilen, wie sie zur Erreichung des Zweckes nötig ist.

Übrigens finden wir diese Einwendungen schon beim h. Thomas widerlegt. In Sent. 4 d. 8 qu. 2 a. 3 bei der Frage, ob den Konsekrationsworten eine geschaffene Kraft zur Verursachung der Wesensverwandlung

innewohne, behandelt er den Einwurf aus dem Nacheinander der sakramentalen Handlung. Obi. 6: Praeterea faciens et factum, causa et causatum debent esse simul, quia quod non est, non potest aliquid facere vel alicuius causa existere. Sed cum conversio praedicta (sc. eucharistica) fiat in instanti et verba formae successive proferantur: quando fit conversio, verba illa non possunt simul esse nisi secundum aliquid minimum sui. Ergo virtute aliqua, quae insit verbis, non potest fieri huiusmodi conversio. Man sieht, es ist genau der Einwurf, der gegen die Lehre der Thomisten von der physischen Wirksamkeit erhoben wird. Der englische Lehrer löst ihn im Sinne der Thomisten: Ad sextum dicendum, quod virtus haec conversiva, quae est in his verbis, cum sit sacramentalis, sequitur significationem, ut dictum est. Significatio autem existentis conversionis, cum importet ordinem unius ad alterum, non potest fieri per dictionem, sed oportet quod per orationem fiat. Cuius partes quamvis successive proferantur, tamen significatio est tota simul, quod tunc complet ultima orationis particula ad modum differentiae ultimae in definitionibus. Et hac significatione existente in ultimo prolationis instanti fit transsubstantiatio. Vgl. 3 qu. 78 a. 4 ad 3, wo derselbe Einwurf und die Antwort in etwas anderer Form begegnen. — Der andere, von dem Mangel des nötigen physischen Kontaktes hergenommene Einwand wird von Thomas 3 qu. 50 n. 1 bei der Frage erörtert, ob die Auferstehung Christi die Ursache für die Auferstehung der Leiber sei. Die dritte Objektion will sie nicht als die Wirkursache anerkennen, quia causa efficiens non agit nisi per contactum vel spiritualem vel corporalem. Der geistliche Kontakt durch Glauben und Liebe fehle, weil auch die Ungläubigen und Sünder auferstehen werden, der körperliche Kontakt fehle wegen des Abstandes nach Zeit und Ort. Thomas weist in der Antwort darauf hin, daß die Menschheit Christi als Werkzeug der Gottheit in der Kraft der Gottheit wirke. Ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare; quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora, et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae. Die Anwendung auf die Sakramente als Werkzeuge der Gottheit ergibt sich von selbst. Das von Gott erwählte Werkzeug vermag durch die ihm von Gott mitgeteilte Kraft auch mit einem nach Ort und Zeit weit entfernten Gegenstand einen contactus virtutis zu erhalten und eine wirkliche werkzeugliche Wirksamkeit auf ihn auszuüben.

2. Ein anderer Einwurf weist auf die Regel hin, die für die meisten Sakramente gilt, daß sie wiederaufleben können, wenn sie gültig, aber unwürdig (ficte) empfangen worden waren, so daß die Gnade in der Kraft des früher empfangenen Sakramentes nachträglich eintritt, wenn das Hindernis der Gnade beseitigt wird. Wie kann aber ein Sakrament, das physisch nicht mehr vorhanden ist, noch eine physische Ursächlichkeit ausüben? — Antwort: Bei den drei Sakramenten, die einen unaustilgbaren Charakter einprägen, bietet sich dieser der göttlichen Allmacht als reale Grundlage für die gnadenspendende Tätigkeit dar. Vgl. 3 qu. 69 a. 10. Die anderen Sakramente können allerdings bei ihrem etwaigen Wiederaufleben keine physische Wirksamkeit mehr ausüben, weil sie nicht mehr existieren und keine dem Charakter analoge bleibende physische Wirkung

in der Seele hinterlassen haben. Aber wenn das Wiederaufleben dieser Sakramente nicht durch ihre physische Wirksamkeit zu erklären ist, so ist dies in den ganz veränderten Verhältnissen, unter denen sie bei dem Wiederaufleben wirken, begründet. Es wäre ein Fehlschluß, wollte man daraus folgern, daß die Sakramente auch dann nicht physisch wirken, wenn sie actu gespendet und würdig empfangen werden.

e) Weder die moralische noch die intentionale Wirkungsweise scheinen die Ursächlichkeit der Sakramente hinreichend zu erklären.

Die moralische Wirksamkeit soll darin bestehen, daß der Vollzug eines Sakramentes Gott bewegt, die Gnade hervorbringen zu wollen. Die sakramentale Handlung, von Christus eingesetzt und in seinem Auftrage vollbracht, habe objektiv eine Würde und einen Wert, als ob er selbst seine Verdienste dem Vater darstellte, um Gnade für die Menschen zu erlangen. Sie könne also moralisch als Handlung Christi gelten. Folglich sei das Sakrament ein moralisches Werkzeug, dessen sich Christus in der Hervorbringung der Gnade bediene. – Aber gegen diese Auffassung sprechen schwerwiegende Gründe (nach Billot thes. 7 § 1):

1. Wenn man sagt: Die Sakramente bewegen Gott, die Gnade zu spenden, so ist das eine metaphorische Ausdrucksweise. Es gibt keine geschaffene Ursache, die wahrhaft und eigentlich Gott zu etwas bewegen kann. Der Ausdruck besagt nur: Für den Vollzug des Sakramentes schenkt Gott die Gnade, insofern er will, daß die Gnade für diese Handlung erteilt werden soll. Diese Auffassung wird aber dem Begriff der werkzeuglichen Ursache, den das Tridentinum gebraucht, und dem der bewirkenden Ursache, dem wir bei Thomas so oft begegnen, nicht gerecht.

2. Die Sakramente wirken als Werkzeuge Gottes (Trid. S. 6 cp. 7). Es liegt aber im Begriffe des Werkzeugs, daß es von dem, der es benutzt, bewegt wird, nicht umgekehrt.

3. Manche Verteidiger der moralischen Wirkungsweise fassen das Sakrament wie eine an Gott gerichtete Bitte auf, die im Namen Christi vorgebracht unfehlbaren Erfolg habe. Allein das Sakrament bittet nicht, auch nicht im Namen Christi, wie das Opfer, sondern es ist ein wirksames Zeichen der Begnadigung, das seine Wirkung nach Art eines Werkzeugs herbeiführt. – Andere erblicken in der sakramentalen Handlung die Erlegung eines Kaufpreises, für den Gott die Gnade sicher gewähre; denn das Sakrament weise auf die Verdienste Christi hin und biete sie Gott dar. Aber mag das Sakrament auch ein Zeichen der Verdienste Christi sein, so gibt ihm dieser Umstand nicht den realen Wert, daß dafür die Erteilung der Gnade erfolgen müßte. Einen realen Wert stellt es nur dar, wenn es nicht bloß Zeichen, sondern werkzeuglich wirksames Zeichen der Gnade ist. – Sagt man, das Sakrament habe als Handlung Christi unendlichen Wert, so daß dafür die Gnade zu geben sei, so ist es erstens nicht richtig, das Sakrament förmlich als Handlung (actio, operatio) zu betrachten, es ist vielmehr opus operatum. Zweitens gefährdet diese Auffassung die Lehre von der Wirksamkeit ex opere operato; denn wenn das Sakrament nur insofern Wert hat und wirksam ist, als es moralisch eine Handlung Christi ist, dann ist nicht der Vollzug des äußeren Zeichens, sondern ausschließlich das opus operantis Christi wirksam.

Aber auch Billots Annahme einer intentionalen Wirkungsweise der Sakramente ist zurückzuweisen. An sich reicht nämlich die intentionale Kraft nur dazu aus, etwas Geistiges zu bezeichnen und einem Verstande darzubieten. Werden die Sakramente also für bloße instrumenta intentionalia ausgegeben, so heißt dies: sie sind weiter nichts als Werkzeuge, durch die Gott etwas bezeichnet. Sie mögen vielleicht etwas bezeichnen, das zur Ausführung kommen soll und insofern praktische Zeichen sein, aber sie können das Bezeichnete nicht selbst bewirken, sind also keine wirksamen Zeichen im Sinne der Kirchenlehre.

Literatur wie § 6. Außerdem G. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente. Stuttgart 1899; M. Bäuerle, Dogmatische Harmonie bezüglich der moralischen und physischen Wirkungsweise der sieben h. Sakramente: Theol. u. Glaube 1913, 557 ff.; M. Jugie, Sévérien de Gabala et la causalité sacramentelle: Rev. des sciences philos. et théol. 1913, 467 ff.; R. M. Schultes, Die Wirksamkeit der Sakramente: Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. XX, 1905/6, 409 ff.; Aufsätze von F. Struyf und A. Unterleidner in der Revue August. 1905 I 35 ff. 353 ff.; 1908 I 186 ff. (vgl. 343 ff. 454 ff.); 1910 I 409 ff.; II 25 ff.; J. Stufler, Zur Lehre des h. Thomas über die virtus instrumentalis: Zeitschrift für kath. Theol. 1918, 719 ff., bes. 750 ff.

§ 8.

Die Erfordernisse zur gültigen Spendung der Sakramente.

Man unterscheidet die gültige und die würdige Spendung. Die erstere Bezeichnung bezieht sich auf das objektive Zustandekommen des Sakramentes, die letztere auf die subjektive Verfassung des Spenders. Gültig (valide) wird ein Sakrament gespendet, wenn es in dem Empfänger seine ganze Wirksamkeit ausüben kann und sicher ausübt, falls er kein Hindernis entgegensetzt; würdig (digne), wenn die Spendung erlaubterweise geschieht.

Auch bei dem Empfange ist die Gültigkeit und die Würdigkeit zu unterscheiden. Er ist gültig, wenn der Empfänger nichts unterläßt, was zu dem Zustandekommen des Sakramentes gehört, würdig, wenn er so disponiert ist, daß ihm die sakramentale Gnade zuteil werden kann. Außer der Buße kann jedes Sakrament unwürdig und trotzdem gültig empfangen werden. Dem Empfänger wird dann bloß das Sakrament (sacramentum tantum) bzw. auch der Charakter (sacramentum et res), nicht die Gnade (res sacramenti) zuteil. Bei der Buße ist ein unwürdiger Empfang zugleich ungültig. – Die Scholastik bezeichnet den unwürdigen Empfänger im Anschluß an Augustinus Sermo 71, 23, 37 als fictus, seinen sittlichen Zustand als fictio.

A. Die Person des Spenders und ihre Eigenschaften.

I. Der Spender muß eine andere Person sein als der Empfänger, mit anderen Worten: Niemand kann sich selbst ein Sakrament spenden, ausgenommen die h. Eucharistie. Sententia communis. Innozenz III 1206 erklärte in einem Briefe an den Bischof von Metz die Selbsttaufe für ungültig, weil der Taufbefehl Christi (Matth. 28, 19) deutlich die persönliche Verschiedenheit des Taufenden und des Täuflings fordere und auch die geistliche Wieder-

geburt (Joh. 3. 5) ohne geistliche Vaterschaft und Sohnschaft nicht denkbar sei (Denz. 413).

II. **Nur Menschen in statu viae**, nicht Engel oder abgeschiedene Seelen kommen, von einem etwaigen Wunder abgesehen, als Spender in Betracht. Sententia communis. Thomas 3 qu. 64 a 7; C. gent. IV, 74.

III. **Nicht jeder Mensch, auch nicht jeder Christ kann alle Sakramente spenden.** De fide. Trid. S. 7 can. 10 (Denz. 853): S. q. d., Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, a. s.

Der Spender muß **ermächtigt** sein, in dem Vollzuge der sakramentalen Handlung die **Person Christi zu vertreten**. Denn Christus, der die Sakramente eingesetzt hat, ist auch ihr Hauptspender (minister principalis), der menschliche Spender ist nur minister secundarius (3 qu. 64 a. 3). Letzterer handelt als minister Christi (1 Kor. 4, 1), in persona Christi (2 Kor. 2, 10), pro Christo legatione fungens (5, 20). Da sich nun niemand aus eigener Machtvollkommenheit zum Vertreter des Gottmenschen aufwerfen kann, so bedürfen die Spender der Sakramente einer besonderen Bevollmächtigung (Thomas De verit. qu. 29 a. 4 ad 2). Dies entspricht auch der Würde und Heiligkeit der Sakramente und bedingt die Einheit und Ordnung der Kirche (Augustinus In Ioh. tr. 6, 6; Thomas In Ioh. 1 lect. 13, 5). – Die Vollmacht wird durch das von Christus eingesetzte Weihesakrament verliehen. Nur die Taufe kann jeder Mensch gültig spenden, und das Ehesakrament spenden sich die christlichen Brautleute gegenseitig.

IV. **Der Spender braucht nicht im Stande der Gnade zu sein, um das Sakrament gültig spenden zu können.** De fide.

Der Satz wendet sich gegen die Donatisten, die einen notorischen Todsünder (malus manifestus), besonders einen traditor, haereticus oder persecutor der gültigen Sakramentsspendung für unfähig erachteten, sowie gegen die Waldenser, Fratizellen, Wiclifiten und Hussiten. Wiederholt haben Päpste und Konzilien diese Verirrung zurückgewiesen. Die Synode zu Arles 314 can. 13 erklärte die von Traditoren erteilten Weihen für gültig. Die von dem Schismatiker Acacius von Konstantinopel gespendeten Taufen und Weihen wurden von den Päpsten Felix II 490 Ep. 14, 5, Gelasius I 492 Ep. 3, 6, Anastasius II 496 Ep. 1, 8 (Denz. 169) als gültig anerkannt. Auch Innozenz III 1208 (Denz. 424), Johannes XXII 1317 (Denz. 488), die Konzilien zu Konstanz 1415 (Denz. 584, vgl. 672) und zu Trient traten für unseren Satz ein, und letzteres erhob ihn

zum Dogma. S. 7 can. 12 (Denz. 855): S. q. d., ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, a. s. So dringend also auch die Offenbarung und die Kirche die sittliche Würdigkeit des Spenders verlangen (s. § 10), so ist doch die Gültigkeit des Sakramentes nicht von ihr abhängig.

1. Hl. Schrift. — 1 Kor. 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Dieser Ausspruch deutet an, daß nicht die persönliche Heiligkeit, sondern das Amt als „Diener Christi" den Spender befähigt, durch das Sakrament Gnaden zu vermitteln. Mehr im allgemeinen zeigt 1 Kor. 3, 5. 7, daß weniger die persönliche Beschaffenheit als das von Gott übertragene Amt maßgebend ist, und Matth. 7, 22, daß Gottes Allmacht sich auch durch unwürdige Diener betätigt.

2. Die Tradition bezeugt unser Dogma häufig seit den Angriffen der Donatisten. Augustinus vertritt mit aller Entschiedenheit den Grundsatz, daß selbst ein notorischer Sünder die Sakramente gültig spenden kann. Es handelte sich hauptsächlich um Taufe und Weihe, aber auch von dem Bußsakramente gilt der Satz: Der schlechte Priester läßt, wofern er katholisch ist, dem von wahrer Bußgesinnung erfüllten Sünder in dem Hl. Geiste die Sünden nach (Sermo 71, 23, 37). Wer die Gnade des Sakramentes an das Verdienst des Priesters bindet, setzt seine Hoffnung nicht auf Gott, sondern auf Menschen; die Heilssicherheit schwindet dahin: Quis enim homo de homine securus sit? (C. lit. Petil. II, 5, 11; C. ep. Parm. II, 4, 8.) Gregor von Nazianz schreibt: Ob ein Siegel von Gold oder von Eisen ist, hat keinen Einfluß darauf, daß es dem Wachs den Abdruck einprägt. Ebenso ist die Kraft der Taufe die gleiche, wie beschaffen auch der Täufer sein mag (Orat. 40, 26). Papst Anastasius II 496 (Denz. 169): „Wenn die Sonnenstrahlen bei ihrem Hindurchgang durch ekelhaften Schmutz nicht befleckt werden, so wird noch viel weniger die in den Sakramenten wirkende Kraft Gottes durch die Unwürdigkeit des Spenders beeinträchtigt." Papst Nikolaus I 866 vergleicht in seinen Responsa ad consulta Bulgarorum n. 71 den sündhaften Spender mit einer brennenden Fackel, die sich selbst schadet, sich selbst aufzehrt, anderen aber leuchtet.

3. Ratio theologica.

a) Der eigentliche, wenn auch unsichtbare Spender des Sakramentes ist Christus, der sich des menschlichen Spenders als

seines Dieners bedient. Letzterer teilt nicht sein eigenes Verdienst aus, sondern das Verdienst Christi, und handelt nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft Christi. Dies hat Augustinus mit Berufung auf Joh. 1, 33 (Hic est, qui baptizat) kräftig betont (In Ioh. tr. 5, 16 ff.; vgl. Sermo 266, 1; 295, 5, 5). Ebenso Thomas C. gent. IV, 76. Mit der Wirksamkeit des Dieners verhält es sich nämlich ähnlich, wie mit der des Werkzeuges, beide wirken in der Kraft der Hauptursache. Ministri ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri et instrumenti (3 qu. 64 a. 5). Für das Werkzeug als solches ist es aber gleichgültig, wie beschaffen es ist, wofern es nur das besitzt, was zum Begriffe des Werkzeuges gehört. Das Sakrament kann also durch die sittliche Unwürdigkeit des Spenders nicht unwirksam gemacht werden (ib.). Es gereicht zwar dem unwürdigen Spender zum Unheile, und dem Empfänger entgeht der akzidentelle Nutzen, den ihm das opus operantis des Spenders verschaffen sollte (ib. a. 1 ad 2); aber die Gültigkeit des Sakramentes wird hierdurch nicht beeinträchtigt.

b) Wäre die wesentliche Wirksamkeit der Sakramente von der Würdigkeit des Spenders abhängig, so wäre dies eine beständige Quelle der Ungewißheit und Beunruhigung für die Empfänger und infolge des leicht entstehenden Mißtrauens eine große Gefahr für die kirchliche Ordnung. C. gent. IV, 77.

V. Die Gültigkeit des Sakramentes ist nicht durch die Rechtgläubigkeit des Spenders bedingt. De fide bezüglich der Taufe, fidei proximum bezüglich der anderen Sakramente.

Papst Stephan I 255 gab in dem Ketzertaufstreite die Vorschrift über die Behandlung der von Häretikern Getauften, wenn sie zu der Kirche zurückkehrten: Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam (Denz. 46). Er erklärt also die Ketzertaufe für gültig, freilich, wie seine weiteren Worte zeigen, nur dann, wenn die Spendung in der rechten Form geschehen ist: „wenn die Dreiheit der Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes angerufen worden ist". Die Synode von Arles 314 can. 8 (Denz. 53) stellt fest, daß die Wiedertaufe nur dann notwendig sei, wenn die Taufe nicht im Namen der Trinität erteilt sei. Das Konzil von Nicäa can. 8 (Denz. 55) verordnete die Wiederaufnahme der Novatianer ohne die Wiedertaufe. Wenn dasselbe Konzil can. 19 verlangt, daß die Paulianisten (Anhänger des Paul von Samosata) bei ihrer Konversion von neuem getauft würden, so war der Grund, wie Innozenz I

Ep. 17, 5, 11 meint, der besondere Umstand, daß diese Häretiker die Taufformel gefälscht hatten. Von anderen Entscheidungen abgesehen, stellte das Tridentinum S. 7 can. 4 de bapt. (Denz. 860) fest: S. q. d., baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit ecclesia, non esse verum baptisma, a. s.

1. Hl. Schrift. – Eine biblische Andeutung bietet auch hier 1 Kor. 4, 1, insofern in diesem Paulusworte die Eigenschaft des Spenders als eines „Dieners Christi“ als ausschlaggebend erscheint.

2. Tradition. – In dem Ketzertaufstreite berief sich Papst Stephan gegen Cyprian unter anderem auf die alte Überlieferung. Mit Recht. Denn erst im 3. Jahrhundert war die Wiedertaufe der bekehrten Häretiker in Afrika und Kleinasien aufgekommen. Den übrigen Kirchen war dieser Mißbrauch fremd.

Zwar traten Tertullian De bapt. 15, Synoden zu Karthago 220, Ikonium und Synnada um 235, namentlich Cyprian mit drei karthagischen Synoden 255 und 256 für den neuen Brauch ein. Aber die anderen Kirchen, vor allem die römische, erhoben unter Hinweis auf die altüberlieferte Praxis und mit überzeugenden spekulativen Gründen Einspruch und setzten den Sieg der alten kirchlichen Gewohnheit durch. Daher hat jener schnell vorübergehende und auf einen Teil der Kirche beschränkte Mißbrauch die Sicherheit der Überlieferung nicht aufheben können. Darum durfte auch der h. Augustinus, als die Frage später im donatistischen Kampfe wieder brennend geworden war, seine Gegner auf die stete kirchliche Übung verweisen, die das Fehlen eines biblischen Beweises vollkommen ersetze und die Wahrheit der katholischen Lehre verbürge (De unit. eccl. 22, 63; C. Crescon. I, 28, 33; De bapt. c. Donat. II, 7, 12 ff.; V, 23, 33; VI, 8, 12).

3. Innere Gründe.

a) Gewiß hätte Christus bestimmen können, daß nur die von Rechtgläubigen vollzogenen Sakramente gültig seien. Doch erscheint dies minder angemessen. (Nam) quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides. Unde . . . non requiritur ad perfectionem sacramenti fides eius. Sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo cetera adsint, quae sunt de necessitate sacramenti (3 qu. 64 a. 9).

b) Die Gewalt, die Sakramente zu vollziehen, ist mit dem Charakter des Weihesakramentes gegeben. Der gültig Geweihte verliert aber den Weihecharakter nicht, auch wenn er ungläubig wird und die kirchliche Gemeinschaft einbüßt. Non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate. Et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo (ib. ad 3).

B. Die Akte des Spenders.

I. Die Gültigkeit der Spendung hängt ab von dem richtigen Vollzuge des äußeren Zeichens, d. h. von der Anwendung der wesentlichen Materie und Form und ihrer Verbindung zu der Einheit des sakramentalen Zeichens. Sententia communis.

Der Satz ergibt sich ohne weiteres aus den obigen Ausführungen über die Bestandteile des äußeren Zeichens und ihre Einheit (S. 10 f.).

Was bei den einzelnen Sakramenten die wesentliche Materie und Form ausmacht, ist in der speziellen Sakramentenlehre festzustellen. Im allgemeinen kann man sagen, daß eine wesentliche Abweichung nicht vorliegt, solange die Materie (Wasser, Abwaschung, Brot usw.) nach der allgemein menschlichen Schätzung noch ihren Namen verdient und solange die Form durch Verstümmelung oder Zusätze oder durch zeitliche Trennung der Worte ihre von Christus und der Kirche beabsichtigte Bedeutung nicht verliert (3 qu. 60 a. 8).

Auch bezüglich der Einheit des äußeren Zeichens richtet sich das Urteil über ihr Vorhandensein nach der allgemein menschlichen Schätzung, zumal da diese Einheit eine moralische, keine physische ist. Die Einheit von Materie und Form scheint dann gewahrt zu sein, wenn die Worte der Form nach dem menschlichen Sprachgebrauche noch ihre Wahrheit haben und nach moralischer Schätzung noch zur näheren Bestimmung der Materie dienen. Bei den Sakramenten, bei denen ein körperliches Element zur Anwendung kommt, müssen Materie und Form gleichzeitig vollzogen oder doch so enge verbunden werden, daß das Wort als die nähere Bestimmung der Handlung zu erkennen ist. Bei der Buße hebt es die Gültigkeit des Sakramentes nicht auf, wenn die Lossprechung erst einige Stunden nach der Beichte erteilt wird, ähnlich wie ja auch im weltlichen Gerichte die Verhandlung und die Verkündigung des Urteils nicht selten getrennt werden, ohne daß das Verfahren dadurch seine Einheit einbüßt. Bei der Ehe ist eine noch viel längere zeitliche Trennung der beiderseitigen Konsenserklärung zulässig; das Sakrament ist gültig, wofern das Jawort des einen Teiles noch moralisch fortdauert, wenn das des anderen Teiles erfolgt.

II. Um ein Sakrament gültig zu spenden, muß der Spender die Absicht haben, wenigstens zu tun was die Kirche tut. De fide.

Die Absicht (Intention), zu unterscheiden von der Aufmerksamkeit (Attention), ist die auf ein Ziel gerichtete Willensbewegung (1, 2 qu. 12 a. 1).

a) Sie kann in verschiedener Stärke vorhanden sein: entweder ausdrücklich vor und während der Handlung (intentio actualis), oder ausdrücklich nur vor der Handlung, aber so, daß diese unter dem Einflusse der Willensmeinung vor sich geht (intentio virtualis), oder gleichfalls ausdrücklich vor der Handlung, jedoch so, daß die Absicht nicht mehr auf den Akt einwirkt, aber auch nicht förmlich zurückgenommen worden ist (intentio habitualis), oder nur von anderen als vorhanden vorausgesetzt, während sie in Wirklichkeit weder jetzt noch früher ausdrücklich vorhanden oder inzwischen zurückgenommen war (intentio interpretativa).

b) Ihrem Objekte nach heißt sie intentio externa, wenn die innere Absicht auf den genauen äußerlichen Vollzug der Handlung gerichtet ist, intentio interna, wenn sie irgendwie auf die innere Bedeutung des Aktes geht. Wird die innere Bedeutung des Aktes im einzelnen dabei erwogen und beabsichtigt, so nennt man die Absicht intentio specialis et reflexa; andernfalls heißt sie intentio generalis et directa.

c) Sie ist entweder absolut oder bedingt, je nachdem man bedingungslos oder nur unter einer Bedingung etwas beabsichtigt.

Die Reformatoren erklärten die Intention des Spenders für völlig belanglos, da das Sakrament nur psychologisch auf den Empfänger wirke. Darum erließ das Tridentinum S. 7 can. 11 (Denz. 854) die Glaubensentscheidung: S. q. d., in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia, a. s. Luther gab die vom Priester lediglich im Scherze gesprochene Absolution (si non serio, sed ioco absolveret) für gültig aus. Leo X (Denz. 752) verdammte diesen Satz und das Tridentinum (Denz. 919) bestätigte das Urteil. Bereits Innozenz III hatte im Jahre 1208 in dem Glaubensbekenntnisse für die Waldenser zum Ausdruck gebracht, daß die fidelis intentio proferentis zur Wirksamkeit der Konsekrationsworte erforderlich sei. Ebenso erklärten Martin V 1418 (Denz. 672) in den für die Wiclifiten und Hussiten festgestellten Fragen und Eugen IV 1439 (Denz. 695) in dem Dekrete für die Armenier die intentio faciendi quod facit eeclesia für eine notwendige Bedingung der gültigen Sakramentsspendung. Leo XIII gab im Jahre 1896 (Denz. 1963 ff.) über die Weihen der Anglikaner das Urteil ab, sie seien wegen einer wesentlichen Verstümmelung der Form und wegen des defectus intentionis ungültig.

1. Die Hl. Schrift führt die Spendung der Sakramente auf einen Befehl Christi zurück (Matth. 28, 19; Luk. 22, 19) und erblickt in ihr demgemäß einen „Dienst Christi und die Verwaltung der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor. 4, 1). Sie berichtet ferner, daß die Taufe „im Namen“ d. h. nach der Anordnung, in der Kraft Jesu Christi gespendet (Apg. 2, 38 u. ö.), daß die Feier der Eucharistie „zu seinem Gedächtnisse“ (1 Kor. 11, 25) und die Krankenölung „im Namen des Herrn“ (Jak. 5, 14) vollzogen wurden. Alles dieses erfordert ein Eingehen des Spenders auf den Willen des Auftraggebers. Da nun der Wille der Kirche ganz dem Willen Christi entspricht, so handelt nur der als Diener Christi, der wenigstens zu tun beabsichtigt, was die Kirche tut.

2. Die alte Überlieferung hat dieser Bedingung der gültigen Sakramentsspendung noch keine nähere Aufmerksamkeit geschenkt. Die

Vornahme der sakramentalen Handlung durch eine dazu befugte Person galt im allgemeinen als ausreichend, um sie zur Handlung Christi zu stempeln. Die wenigen in Betracht kommenden Zeugnisse sind diese:

Papst Cornelius nennt im Jahre 251 die Weihe des Gegenpapstes Novatian unwirksam (inanis manuum impositio), weil die drei weihenden Bischöfe mit Gewalt zu der Handauflegung gezwungen worden seien (Eusebius Hist. eccl. VI, 43). Firmilian von Cäsarea (um 256) verwirft die von Besessenen erteilte Taufe (Ep. 75, 10 f. inter epp. Cypr.). Athanasius soll als Kind beim Spielen andere Knaben getauft und der Bischof Alexander von Alexandrien soll diese Taufen als gültig anerkannt haben. So berichtet Rufinus Hist. eccl. X, 15. Augustinus De bapt. c. Donat. VII, 53, 102 hält es nicht für ausgemacht, daß eine Taufe ungültig sei, bei der die Handlung ludicre et mimice et ilocaliter vor sich gehe.

Als sich die Frühscholastik der Frage nach der Notwendigkeit der Intention zuwandte, fand sie keinen Boden fester Überlieferung und löste die Frage in sehr verschiedenem Sinne. Es gab sogar solche, die gar keine Intention des Spenders für nötig erachteten. Zum ersten Male äußerte Hugo von St. Viktor († 1141) bestimmt die Ansicht, daß „das Werk der Dienste Gottes vernünftig sein" und daher aus der „Absicht zu handeln" hervorgehen müsse (De sacr. II, 6, 13), und diese Auffassung drang nach einigem Schwanken der Meinungen allgemein durch. Petrus Cantor († 1197) ist der erste, der von der Intention spricht, das Sakrament eo fine, quo ecclesia id facit, zu spenden, und Präpositinus († nach 1231) wendet zum ersten Male die Formel intentio faciendi quod facit ecclesia an (Gillmann 49 f. 55).

3. Innere Gründe.

a) Das äußere Zeichen ist an und für sich unbestimmt, es kann eine übernatürliche, aber auch eine bloß natürliche Geltung (z. B. beim Einüben des Ritus) haben. Es bedarf daher der näheren Bestimmung durch die Absicht des Spenders (3 qu. 64 a. 8).

b) Die Spender sind menschliche „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes", sie müssen also in menschlicher Weise d. h. mit Überlegung und Absicht ihren Dienst erfüllen (ib. ad 1).

c) Es wäre der Würde der Sakramente nicht angemessen, wenn ihre Wirkungen unbeabsichtigt, also zufällig zustande kämen (ib. Sed contra).

Nähere Bestimmungen über die erforderliche Intention.

1. Die Intention des Spenders muß mindestens eine virtuelle sein. Eine bloße intentio habitualis oder gar interpretativa genügt nicht zur Gültigkeit; denn bei ihr fehlt die durch das Dogma geforderte geistige Mitbeteiligung des Spenders. Hingegen ist die intentio actualis nicht notwendig, sondern die intentio virtualis reicht aus, weil diese die Handlung wirksam beeinflußt und zu einem actus humanus macht,

wie es der „Dienst Christi" sein muß, und weil es andererseits moralisch unmöglich ist, beständig die aktuelle Intention zu haben. Jedoch soll der Spender die letztere wegen der Heiligkeit der Handlung nach Möglichkeit anstreben. Thomas In Sent. 4 d. 6 qu. 1 a. 2 sol. 1 ad 4: Non oportet, quod in opere semper intentio coniungatur cum actu, sed sufficit, quod opus ab intentione procedat. Aber der h. Lehrer bemerkt auch: Minister sacramenti debet niti ad custodiendum cor suum, quantum potest, ut maxime in verbis sacramentalis formae intentionem habeat actualem (ib.). Ähnlich 3 qu. 64 a. 8 ad 3. Die intentio habitualis, die Thomas an letzterer Stelle als ausreichend bezeichnet, ist, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, keine andere als die virtuelle Intention, wie sie seit Skotus genauer von der habituellen unterschieden wird.

2. Die Intention des Spenders braucht keine spezielle und reflexe Intention zu sein, d. h. sie braucht nicht ausdrücklich auf die Spendung eines wahren und eigentlichen Sakramentes zu gehen, sie braucht sich auch nicht auf den Zweck und die Wirkungen des Sakramentes zu beziehen, weder auf alle noch auf eine einzelne. Zwar ist die Intention Christi und der Kirche auf die ganze innere Bedeutung gerichtet; aber der Diener Christi und der Kirche braucht, um das Sakrament gültig zu spenden, nicht die Absicht zu haben faciendi quod intendit ecclesia, sondern nur faciendi quod facit ecclesia. Es genügt also die generelle und direkte Intention, jenen Ritus zu vollziehen, den die Kirche anwendet, und er braucht dabei nicht als Ritus der römisch-katholischen Kirche intendiert zu werden, sondern es genügt die Absicht zu tun, was die Christen mit diesem Ritus zu tun gewohnt sind. 3 qu. 64 a. 9 ad 1: Non obstante infidelitate (minister) potest intendere facere id quod facit ecclesia, licet aestimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum. Vgl. In Sent. 4 d. 6 qu. 1 a. 3 sol. 2 ad 1.

3. Die Intention muß innerlich sein d. h. irgendwie auf die innere Bedeutung der Handlung gehen. Das Sakrament wird nicht gültig vollzogen, wenn die Intention rein äußerlich ist (intentio mere externa), wenn sie einzig und allein darauf gerichtet ist, die äußere Handlung unter den üblichen Umständen (Ort, Zeit, Kleidung) genau und scheinbar ernsthaft zu vollziehen, während der Spender die intentio faciendi quod facit ecclesia innerlich ausschließt.

Daß eine rein äußere Absicht genüge, wurde namentlich von Ambrosius Catharinus († 1553) behauptet, dem sich Salmeron, Serry, Contenson, Stattler, Haas, Gloßner u. a. anschlossen. Dagegen spricht:

a) Der „Dienst Christi", den der Spender eines Sakramentes zu leisten hat, ist mit dem inneren Vorhaben, nicht taufen, firmen, konsekrieren, überhaupt nicht tun zu wollen, was die Kirche tut, unvereinbar; denn die Kirche vollzieht den äußeren Ritus nicht rein materiell und äußerlich, sondern als eine heilige, religiöse Handlung.

b) Eine Intention, die bei der äußeren, natürlichen Geltung der Handlung stehen bleibt, kann den Akt nicht zu der Bedeutung eines Sakramentes erheben.

c) Wie oben bemerkt wurde, verwerfen Leo X und das Konzil von Trient die Behauptung Luthers, die non serio, sed ioco erteilte Lossprechung sei gültig; das Konzil S. 14 cp. 6 (Denz. 902) verlangt von dem Beichtvater den animus serio agendi et vere absolvendi, weil sonst der richter-

liche Akt, der dem Sakramente wesentlich ist, nicht zustande kommt. Darin ist die Forderung einer inneren Intention eingeschlossen.

d) Alexander VIII (1690) verurteilt den Satz: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: non intendo quod facit ecclesia (Denz. 1318).

4. Eine bedingte Intention des Spenders macht das Sakrament ungültig, wenn die Bedingung der unsicheren Zukunft angehört, weil in diesem Falle der Wille, das äußere Zeichen zu einem wirksamen Zeichen der Gnade zu machen, in suspenso bleibt und folglich nichts wirkt. Gehört die Bedingung der Vergangenheit oder Gegenwart an, so ist bei dem Vollzug des äußeren Zeichens schon entschieden, ob die Bedingung erfüllt ist oder nicht. Im ersteren Falle ist die bedingte Intention einer unbedingten gleichwertig und deshalb die Spendung des Sakramentes gültig, im letzteren ungültig. Über die Wirkung der beigefügten Bedingung bei der Ehe ist das Kirchenrecht zu vergleichen.

Bartmann II³ 242 ff.; Billot th. 17. 18; Billuart diss. 5 a. 2. 3. 7; Franzelin th. 15—17; Gihr I³ 101 ff.; Gonet disp. 6 a. 1—3; Gotti qu. 7 dub. 1—6; Heinrich-Gutberlet IX 198 ff.; Pesch VI⁴ 102 ff. 121 ff.; Pohle III⁶ 91 ff.; Salmant. disp. 2 dub. 5—7, disp. 7 dub. 1—3; Schanz 161 ff.; Scheeben IV 500 ff.; K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem h. Augustin. Paderborn 1917, 75 ff.; Fr. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik. Mainz 1916; L. Haas, Die notwendige Intention des Ministers zur gültigen Verwaltung der h. Sakramente. Bamberg 1869; F. Morgott, Der Spender der h. Sakramente nach der Lehre des h. Thomas von Aquin. Freiburg 1886; Schanz, Form und Intention bei den Sakramenten: Theol. Quartalschrift 1899, 360 ff.; Joh. Ernst, Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit. Mainz 1905; Ders., Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mainz 1901; Ders. in Zeitschrift für kath. Theol. 1893–1896; 1905, 274 ff., und in Theol. Quartalschrift 1911, 230 ff.

§ 9.

Die Erfordernisse zum gültigen Empfange der Sakramente.

1. Nur der Mensch im Pilgerstande ist des gültigen Empfanges fähig. Sententia communis.

Die von Paulus 1 Kor. 15, 29 erwähnte, aber nicht gebilligte Sitte der „Taufe für die Verstorbenen“ ist wohl so zu verstehen, daß Getaufte sich nochmals taufen ließen mit der Absicht, daß dies ungetauften Toten zugute kommen solle. Dieser Brauch bzw. die Sitte, die Toten zu taufen, bestand bei den Cerinthianern (Epiphanius Haer. 28, 6), den Marcioniten (Chrysostomus In 1 Cor. hom. 40, 1), einem Teile der Montanisten (Filastrius Haer. 49; doch lehnt Tertullian De resurr. 48; Adv. Marc. V, 10 die Sitte ab), aber auch hie und da bei katholischen Christen. Gegen letztere richtete die Synode von Hippo 393 can. 4 das Verbot, den Verstorbenen die Eucharistie oder die Taufe zu erteilen. Auch später mußte der Mißbrauch der Totenkommunion noch öfters untersagt werden. – Die Erzählung von dem getauften Löwen in den apokryphen Paulusakten wird von Hieronymus De vir. ill. 7 in das Reich der Fabel verwiesen (vgl. Röm. Brevier zum 18. Oktober).

2. Zum gültigen Empfange der Taufe darf man noch nicht getauft, zum gültigen Empfange der Firmung und Weihe noch nicht gefirmt und geweiht sein.

3. Nur der Getaufte ist fähig, die anderen Sakramente zu empfangen, aber nicht jeder Getaufte kann sie alle empfangen.

So ist das unmündige Kind der Buße, letzten Ölung und Ehe unfähig; die letzte Ölung kann von einem Gesunden, der Ordo von einem Weibe, die Ehe von den mit einem trennenden Ehehindernisse Behafteten nicht gültig empfangen werden.

4. Der Mangel des rechten Glaubens und die sittliche Indisposition des Empfängers machen den Empfang nicht ungültig. Nur das Bußsakrament kann nicht gültig empfangen werden, wenn dem Empfänger der Glaube oder die Reue fehlt; denn die übernatürliche Reue, deren Grundlage der Glaube ist, gehört zum Wesen des Bußsakramentes.

Augustinus De bapt. c. Donat. III, 14, 19: „Wenn es sich um die Vollständigkeit und Heiligkeit des Sakramentes handelt, so kommt es nicht darauf an, was der Empfänger glaubt und von welchem Glauben er erfüllt ist. Dies hat zwar für die Erlangung des Heils die größte Bedeutung, aber nicht für die Gültigkeit des Sakramentes. Denn es kann vorkommen, daß ein Mensch ein Sakrament gültig empfängt und doch einen verkehrten Glauben hat." Ebenso Thomas 3 qu. 68 a. 8. Er findet den inneren Grund in der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato: Non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.

5. Der Erwachsene muß wenigstens die Absicht haben, zu empfangen, was die Kirche gibt.

Das kirchliche Lehramt fordert diese Intention, indem es erklärt, daß der Erwachsene per voluntariam susceptionem gratiae et donorum die Rechtfertigungsgnade erlangt (Trid. S. 6 cp. 7, Denz. 799). Altkirchliche Synoden, wie zu Hippo 393 can. 32, zu Orange 441 can. 12 und 13, auch can. 76 der angeblichen vierten Synode zu Karthago 398 schreiben vor, daß bewußtlosen Kranken nur dann ein Sakrament gespendet werden soll, wenn sie vorher nachweislich danach verlangt haben. Denselben Standpunkt vertritt Innozenz III 1201 in seiner eingehenden Anweisung an den Erzbischof von Arles (Denz. 411). Vgl. Thomas 3 qu. 45 a. 6; 68 a. 7 ad 2; In Sent. 4 d. 6 qu. 1 a. 2 sol. 3. Zwar trägt (von der Buße und Ehe abgesehen) die In-

tention des Empfängers nicht wie die des Spenders dazu bei, daß die äußere Handlung überhaupt die sakramentale Geltung erlangt, und braucht deswegen keine virtuelle Intention zu sein (nur die Buße und die Ehe verlangen sie), aber der Empfang muß stets eine religiöse Handlung sein. Das ist jedoch ausgeschlossen, wenn der Wille, das Sakrament zu empfangen, nie vorhanden gewesen oder wenn er wieder zurückgenommen war. Deswegen ist mindestens eine habituelle Intention des Empfängers erforderlich, die früher einmal ausdrücklich erweckt worden und nicht widerrufen ist. Es genügt, wie bei der Spendung, eine generelle und direkte Intention.

Der Satz, die interpretative Intention genüge zur Gültigkeit des Empfanges, ist mißverständlich. Er besagt nur, daß der Spender berechtigt ist, einem Bewußtlosen in der Todesgefahr die Lossprechung und die letzte Ölung zu spenden, wenn er mit Grund glaubt annehmen zu dürfen, dieser habe vor seiner Bewußtlosigkeit wenigstens in confuso den Wunsch gehabt, vor dem Tode die Sakramente zu empfangen. Hat der Bewußtlose aber in Wirklichkeit nie diese Absicht gehabt oder hat er sie zurückgenommen, m. a. W. hat er nicht wenigstens die intentio habitualis, so fehlt ein wesentliches Erfordernis des gültigen Empfanges.

Unmündige Kinder und Erwachsene, die nie zum Gebrauche des Verstandes gekommen sind, können die Sakramente, deren sie fähig sind, ohne Intention ihrerseits gültig empfangen.

Bartmann II³ 250 f.; Billot th. 19; Billuart diss. 6 a. 1; Gihr I³ 118 ff.; Gotti qu. 8 dub. 1. 2; Pesch VI⁴ 138 ff.; Pohle III⁶ 109 ff.; Salmant. disp. 8 dub. 1; Schanz 187 ff.; Scheeben IV 507 f.

§ 10.

Die Erfordernisse der würdigen Spendung und des würdigen Empfanges der Sakramente.

I. Zur würdigen Spendung ist notwendig:

1. Der Gnadenstand. Exod. 19, 22: „Die Priester, die sich dem Herrn nahen, sollen geheiligt werden, damit er sie nicht schlage." Lev. 21, 6: „Sie sollen heilig sein ihrem Gotte und seinen Namen nicht entweihen; denn sie opfern die Feuerung des Herrn und das Brot ihres Gottes, und darum sollen sie heilig sein." Aus diesen und ähnlichen Vorschriften ergibt sich von selbst der Schluß (a minori ad maius) auf die Sakramente des Neuen Bundes.

Die Spendung eines Sakramentes im Stande der Ungnade ist eine schwere Sünde, ein Sakrileg. Der mit einer Todsünde belastete Spender muß sich deshalb vorher durch den Empfang des Bußsakramentes oder durch vollkommene Reue von ihr reinigen, auch im Notfalle. Nur durch die Taufspendung in Todesgefahr begeht der Spender, der im Stande der Ungnade ist, keine schwere Sünde, weil er dann nicht von Amts wegen, sondern als Helfer in der Not tätig ist (Thomas 3 qu. 64 a. 6 ad 1 et 3).

2. Gewissenhafte Beobachtung alles dessen, was bei der Spendung des Sakramentes unter schwerer Sünde verpflichtet. Dazu gehört namentlich alles, was die Gültigkeit bedingt. In dieser Hinsicht gilt die Regel Innozenz' XI über den Tutiorismus (Denz. 1151): „Es ist unerlaubt, bei der Spendung der Sakramente die sicherere Ansicht (opinio tutior) über die Gültigkeit des Sakramentes zu verlassen und eine wahrscheinliche zu befolgen." Darum ist die Anwendung einer zweifelhaft gültigen Materie oder Form oder die Spendung bei zweifelhaft gültiger Intention des Empfängers (intentio interpretativa) nur erlaubt, wenn man in casu necessitatis der geistlichen Not des Empfängers zu Hilfe kommen muß.

3. Der Auftrag der Kirche. Er kann ausdrücklich oder stillschweigend erteilt sein. Schismatiker, Häretiker, Exkommunizierte, Suspendierte entbehren dieser Beauftragung.

II. Der würdige Empfang erfordert das Freisein von dem obex gratiae d. i. von dem Hindernisse, das der sakramentalen Gnade entgegensteht.

Die Sakramente erteilen „die Gnade denen, die kein Hindernis setzen" (Trid. S. 7 can. 6). Das Hindernis der Gnade ist bei den Sakramenten der Toten der Mangel der Reue, bei den Sakramenten der Lebendigen das Fehlen des Gnadenstandes. Darum besteht die erforderliche Disposition bei jenen in der Reue (Attrition), bei diesen in dem Besitze der heiligmachenden Gnade, mit der näheren durch Trid. S. 13 cp. 7 und can. 11 (Denz. 880. 893) festgesetzten Maßgabe, daß es für den würdigen Empfang der h. Eucharistie nicht genügt, etwaige Todsünden vorher durch vollkommene Reue zu tilgen, sondern der vorherige Empfang des Bußsakramentes notwendig ist.

III. Das Wiederaufleben der Sakramente.

1. Wenn die sakramentale Gnade bei gültigem Empfange der Taufe, Firmung oder Weihe infolge der Indisposition des Empfängers nicht hat eintreten können, so tritt sie später, nach der Beseitigung des obex gratiae, ein. Das bis dahin gewissermaßen tote Sakrament lebt dadurch wieder auf. Dies ist die Ansicht aller Theologen, weil die genannten Sakramente nur einmal empfangen werden können und man sonst zu der Folgerung genötigt wäre, daß ihr unwürdiger Empfang für immer den Verlust der Sakramentsgnade nach sich ziehe. Vgl. Augustinus De bapt. c. Donat. I, 12, 18; III, 13, 18; C. Crescon. II, 10, 12; Thomas 3 qu. 69 a. 10. Zur Erklärung des Wiederauflebens vgl. S. 42 f.

Manche Theologen behaupten das Wiederaufleben auch von den Sakramenten der letzten Ölung und der Ehe, weil diese relativ unwiederholbar sind d. h. in derselben Krankheit bzw. in derselben Ehe nicht von neuem empfangen werden können. Doch ist ihr Wiederaufleben zweifelhaft, weil sie keinen sakramentalen Charakter aufprägen und die Lehre von einem ähnlich wirkenden Seelenschmucke, den sie verleihen sollen, sehr unsicher ist. Mehrere Theologen der scholastischen und nachtridentinischen Zeit, neuerdings auch Billot, nehmen sogar beim Bußsakramente das Wiederaufleben an.

2. Die Bedingung des Wiederauflebens ist die Beseitigung des obex gratiae. War das Sakrament ohne die Schuld des Empfängers fruchtlos geblieben und hat dieser auch nachträglich keine Todsünde mehr begangen, so wird das Sakrament seine gnadenspendende Kraft auswirken, sobald die Disposition vorhanden ist, die zu seinem fruchtbaren Empfange ausgereicht hätte. Wer hingegen das Sakrament sakrilegisch empfangen oder nach dem nichtsakrilegischen, aber fruchtlosen Empfange in eine Todsünde gefallen ist, muß zur Hinwegräumung des obex vollkommene Reue erwecken oder das Bußsakrament empfangen; erst dann wird die verscherzte Sakramentsgnade eintreten.

Bartmann II³ 251 f.; Billot th. 6. 16; Billuart diss. 5 a. 4—6, diss. 6 a. 2; Gihr I³ 122 ff.; Gotti qu. 7 dub. 7. 8, qu. 8 dub. 2 § 2; Heinrich-Gutberlet IX 114 ff.; Pesch VI⁴ 116 ff. 132 ff. 144 ff.; Pohle III⁶ 107 f. 114 ff.; Salmant. disp. 4 dub. 6, disp. 7 dub. 4. 5, disp. 8 dub. 2; Schanz 190 ff.; Scheeben IV 506 ff.

§ 11.

Die Siebenzahl der Sakramente.

Die Zahl der Sakramente des Neuen Bundes beträgt sieben, nicht mehr und nicht weniger. De fide.

Nachdem bereits in älterer Zeit gewisse kleinere Sekten teils alle, teils einige Sakramente verworfen hatten, traten insbesondere die Reformatoren dem kirchlichen Lehrsatze von der Siebenzahl entgegen. Sie behielten, untereinander abweichend, nur zwei, drei oder vier Sakramente bei; doch ist die Zweizahl (Taufe und Abendmahl) im ganzen Protestantismus herrschend geworden. Das Tridentinum S. 7 can. 1 definierte zum Schutze der kirchlichen Überlieferung: S. q. d., sacramenta novae legis . . . esse plura vel pauciora quam septem, a. s.

Beweis für die Siebenzahl.

Schrift und ältere Tradition machen zwar die sieben Sakramente namhaft, aber sie führen sie nie alle zusammen auf und bezeugen nie förmlich ihre Zahl. Ein direkter Beweis für ihre Siebenzahl als solche ist daher nicht möglich. Aber auf indirektem Wege kann man sie mit Sicherheit feststellen.

1. Für jedes der sieben Sakramente einzeln lassen sich, wie die spezielle Sakramentenlehre zeigt, alle zu einem wahren und eigentlichen Sakramente erforderlichen Stücke aus Schrift und Überlieferung nachweisen. Bei keinem anderen sakramentsähnlichen Ritus ist dieser Nachweis möglich. Also gibt es nicht weniger und nicht mehr als sieben Sakramente.

2. Die von Rom getrennten Kirchen des Orients erkennen ebenso wie wir die sieben Sakramente Christi an. Diese Übereinstimmung bezeugt, wie S. 13 f. dargelegt wurde, zumal in Verbindung mit dem Präskriptionsbeweis, den Ursprung dieses Glaubens aus der apostolischen Überlieferung.

3. Seit dem 12. Jahrhundert bis heute hat die katholische Kirche ausdrücklich und ununterbrochen die Siebenzahl der Sakramente als eine Glaubenswahrheit bekannt. Einem Irrtum in einer so wichtigen Sache kann die Kirche aber nicht so lange Zeit hindurch verfallen. Die Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubenssachen gibt uns also die Gewähr, daß diese Lehre eine in der Offenbarung begründete Glaubenslehre ist.

Die ältesten direkten Zeugnisse für die Siebenzahl stammen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, von dem unbekannten Verfasser der Sententiae divinitatis (zwischen 1141 und 1148), Petrus Lombardus (zwischen 1152 und 1159), Herbord, dem Biographen des h. Otto von Bamberg (1159), und Magister Simon. Die sonst wohl angeführten vermeintlich noch älteren Zeugnisse beruhen teils auf einer Interpolation (Gregor von Bergamo) oder sind irrtümlich zu früh angesetzt worden (Sonnacius, Radulfus Ardens, Floretus, Otto von Bamberg). Die Lehre von der Siebenzahl der Sakramente wurde bei Theologen und Kanonisten schnell allgemein. Zahlreiche Synoden und die allgemeinen Konzilien von Lyon (Denz. 465) und Florenz (Denz. 695) bestätigten sie, bis das Tridentinum sie in obigen Worten zum Dogma erhob.

Daß die sieben Sakramente vor dem 12. Jahrhundert niemals numero completo et clauso aufgeführt werden, hat folgende Gründe:

a) Es gab noch keine häretischen Angriffe, die Veranlassung geboten hätten, auf die Frage nach der Zahl der Sakramente tiefer einzugehen. Aus demselben Grunde war die theologische Wissenschaft in der klaren Begriffsbestimmung der neutestamentlichen Sakramente zurückgeblieben, was wiederum die genaue Feststellung der Zahl erschwerte.

b) Die älteren theologischen Schriftsteller handelten von den Sakramenten entweder bloß beiläufig oder doch nur unter einem bestimmten engeren Gesichtspunkte. Man kann deswegen keine genaue Abgrenzung der Sakramente von sakramentsähnlichen Riten und keine Vollständigkeit in ihrer Aufzählung von ihnen erwarten.

c) Die Arkandisziplin, deren Blütezeit vom 3.–5. Jahrhundert reicht, verlangte, daß man die christlichen Mysterien, besonders den äußeren Hergang, vor Unberufenen (Nichteingeweihten d. h. Nichtgetauften) tunlichst geheimhalte. Die Bedeutung dieser lex arcani für unsere Frage ist aber nicht

allzu groß, da sie erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts sicher nachweisbar und da sie auch vielfach durchbrochen worden ist. Sie hat nicht verhindert, daß die Überlieferung gelegentlich die einzelnen Sakramente erwähnt; sie wäre also auch wohl kein Hindernis gewesen, mitunter ihrer Siebenzahl zu gedenken, wenn diese bereits zur klaren Erkenntnis gekommen wäre.

Über die Gründe, die dazu führten, vom 11. Jahrhundert an sorgfältiger und systematisch von den Sakramenten zu handeln und die Erkenntnis unserer Glaubenswahrheit vorzubereiten, vgl. Geyer 326 ff.

4. Die Angemessenheit der Siebenzahl der Sakramente läßt sich nach Thomas 3 qu. 65 a. 1; C. gent. IV, 58 begründen durch ihre Beziehung zu den sieben Haupttugenden, die sie nähren, und zu der Sünde, die sie nach siebenfacher Rücksicht aufheben und heilen sollen. Besonders die Analogie des übernatürlichen mit dem natürlichen Leben, und die Ähnlichkeit zwischen den Mitteln, das eine wie das andere Leben zu begründen, zu erhalten und zu vervollkommnen, läßt die Einsetzung von sieben Sakramenten passend erscheinen. — Doch haben diese oder ähnliche Gründe nicht etwa die Theologen oder die Kirche bestimmt, die Siebenzahl zu wählen, sondern nachdem diese Zahl als die richtige aus der Offenbarung festgestellt war, konnten die Angemessenheitsgründe dazu dienen, die Glaubenswahrheit auch spekulativ zu rechtfertigen und zu erklären.

Bartmann II³ 254 ff.; Billot th. 20; Franzelin th. 18—20; Gihr I³ 127 ff.; Gonet disp. 7; Heinrich-Gutberlet IX 232 ff.; Pesch VI⁴ 27 ff.; Pohle III⁶ 20 ff.; Sasse I 175 ff.; Schanz 192 ff.; Scheeben IV 474 ff.; J. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente. Regensburg 1864; F. A. Bittner, De numero sacramentorum septenario. Breslau 1859; B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakr. in ihrer historischen Entwicklung: Theol. u. Glaube 1918, 325 ff.; F. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakr. bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets. Mainz 1909; dazu Katholik 1912 I 453 ff.; A. Krawutzky, Zählung und Ordnung der h. Sakramente. Breslau 1859; J. Schmitt, Die Congruenz der h. Sakr. in ihrer Siebenzahl: Theol.-Prakt. Quartalschrift 1889, 263 ff.

§ 12.

Die Sakramente des Alten Bundes und die Sakramentalien.

I. Die Sakramente des Alten Bundes.

1. Die Sakramente des Alten Bundes sind Sakramente im wahren Sinne des Wortes.

a) Wie von den Vätern (s. oben S. 3 f.), so wird auch von Thomas der Sakramentsbegriff ohne Vorbehalt auf die Sakramente des Alten Bundes angewandt (3 qu. 60 a. 1 et 2; qu. 61 a. 3). Ebenso verfährt Eugen IV in dem Dekrete für die Armenier (Denz. 695) und das Tridentinum S. 7 can. 2 (Denz. 845): S. q. d., ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis anti-

quae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae et alii ritus externi, a. s.

b) In der Tat sind die alttestamentlichen Sakramente „Zeichen einer heiligen Sache, die die Menschen heilig macht“, sie zeigen die Gnade an, die Gott freilich nicht durch die Zeichen, wohl aber bei ihrer Anwendung erteilt. Die größere Vollkommenheit der Sakramente des Neuen Bundes hindert nicht, daß die des Alten Bundes mit ihnen zu der einen Gattung der Sakramente gehören, ähnlich wie Mensch und Tier zu der Gattung Sinnenwesen gehören, obwohl der Mensch dem Tiere wesentlich überlegen ist.

2. Die Sakramente des Alten Bundes stehen hinter den christlichen an Vollkommenheit weit zurück.

Der oben angeführte tridentinische Kanon verwirft die Lehre Calvins, daß der Unterschied nur in den Zeremonien und äußeren Riten liege. Er betrifft also auch den inneren Wert. Augustinus betont: Die neutestamentlichen Sakramente sind virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora (C. Faust. XIX, 13; vgl. De doctr. christ. III, 9; oben S. 31). Man kann im allgemeinen sagen, daß die Sakramente der alt- und neutestamentlichen Heilsordnung ebenso verschieden sind, wie die beiden Heilsordnungen selbst. Im einzelnen sind die Unterschiede folgende:

a) Die Sakramente des Alten Bundes bilden die Stufe der Vorbereitung (Gal. 3, 24) und weisen als Typen und Abschattungen auf die zukünftigen Güter hin (Hebr. 10, 1; Kol. 2, 17); die des Neuen Bundes enthalten diese Güter in Wahrheit, wenngleich sie für uns noch unter Zeichen verborgen und noch nicht enthüllt sind, wie in der himmlischen Glorie. — Damit hängt zusammen, daß die Verbindlichkeit der alttestamentlichen Sakramente aufgehört hat, als ihre Erfüllung in Christus eintrat. Es wäre eine schwere Sünde, sagt Eugen IV in dem Decr. pro Iacobitis (Denz. 712), nach dem Leiden Christi jene Sakramente als heilsnotwendig zu betrachten.

b) An sich hatte der Vollzug der Sakramente (das opus operatum) im Alten Bunde nur die Kraft, eine äußere, gesetzliche oder fleischliche Gerechtigkeit zu verleihen. Phil. 3, 6: iustitia, quae in lege est; Hebr. 9, 10: iustitia carnis. Ursachen der inneren Heiligung waren sie nur ex opere operantis, indem sie mit Hilfe aktueller Gnade den Glauben an den künftigen Erlöser weckten und nährten und so auch die Liebe und Reue hervorriefen, also den Menschen auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereiteten. Da aber die Sakramente als solche einen Vorzug vor anderen verdienstlichen Tätigkeiten haben müssen,

so ist anzunehmen, daß Gott anläßlich des Vollzuges jener Sakramente mit besonderer Freigebigkeit Gnade erteilte. Eine eigene Ursächlichkeit hinsichtlich der Gnade wird ihnen hiermit nicht zugeschrieben, wie sie ja auch nach dem Decr. pro Armenis (Denz. 695) zu verneinen ist: Non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant. Die christlichen Sakramente besitzen die wahre Ursächlichkeit ex opere operato.

c) Die Sakramente des Alten Bundes waren, weil an Kraft und Nutzen geringer, an Zahl größer, als die des Neuen Bundes. Ihre große Menge und beschwerliche Anwendung entsprach der Aufgabe des Gesetzes, als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν zu wirken (Gal. 3, 24). Vgl. Thomas 1, 2 qu. 101 a. 3.

d) Die alttestamentlichen Sakramente entbehrten des Wortes, das den Sinn der sakramentalen Handlung genau bestimmt. Sie waren daher dunklere Zeichen, als die, die Christus eingesetzt hat.

Das wichtigste alttestamentliche Sakrament war die Beschneidung, die an allen acht Tage alten Knaben vollzogen werden mußte (Gen. 17, 10 ff.). Sie galt den Vätern (nach Kol. 2, 11 f.) als Typus der Taufe und wurde von Augustinus C. lit. Petil. II, 72, 162 sowie von der Scholastik insgesamt (Thomas 3 qu. 70 a. 4) als das von Gott eingesetzte Mittel der Reinigung von der Erbsünde betrachtet. So erklärte auch Innozenz III 1201 in einem Briefe an den Erzbischof Ymbert von Arles: Originalis culpa remittebatur per circumcisionis mysterium et damnationis periculum vitabatur. Wurde die Beschneidung an Erwachsenen vollzogen, so wirkte sie ex opere operantis, wie oben angegeben wurde (s. besonders Röm. 4, 9 ff.). Wie wirkte sie aber an den Unmündigen, bei denen kein eigenes opus operantis in Frage kommt? Einige Theologen wollen bei ihnen die Beschneidung nicht als Mittel der Entsündigung, sondern nur als äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volke gelten lassen; aber diese Ansicht wird den angeführten Auktoritäten nicht gerecht. Andere meinen, die Beschneidung habe die Knäblein ex opere operato von der Erbsünde gereinigt, wie die Taufe, ohne ihnen freilich, wie diese, im Falle des Todes sofort den Eingang in den Himmel zu öffnen; aber dem steht die obige Erklärung Eugens IV entgegen: non causabant gratiam, und wie könnte Paulus die gesamten Vorschriften des Gesetzes als infirma et egena elementa (Gal. 4, 9) bezeichnen, wenn die Beschneidung sich nur so wenig von der Taufe unterschieden hätte? Wieder andere glauben, die Kinder seien wegen der Heiligkeit und des Verdienstes der Eltern und des minister circumcisionis gerechtfertigt worden; aber dann wäre diese Wirkung und das Heil der Kinder sehr unsicher; die Entsündigung muß in allen Fällen eingetreten sein, in denen die Beschneidung in der Absicht geschah, das von Gott angeordnete Zeichen zu vollziehen.

Die richtige Lösung der Frage wird die des h. Thomas 3 qu. 70 a. 4 sein, daß in der Beschneidung der Kinder die Rechtfertigung nicht ex opere operato wie in der Taufe, aber auch nicht ex opere operantis, durch die Heiligkeit der beteiligten Erwachsenen, sondern quasi ex opere

operato gewirkt wird, indem der in diesem Ritus objektiv ausgedrückte Glaube an das Leiden Christi, ohne Rücksicht auf die persönliche Gläubigkeit und Würdigkeit des Spenders, für Gott den Anlaß abgab, seinem Versprechen gemäß das Kind zu entsündigen. In Sent. 4 d. 1 qu. 2 a. 6 sol. 1 ad 2: Fides aliena non iuvabat (parvulum), inquantum erat actus personae, sed ex parte illa, qua respiciebat obiectum suum, quod erat medicina totius naturae; in quo habebat quandam similitudinem cum sacramentis nostris, inquantum iustificabat ex obiecto, quasi ex opere operato, non autem ex opere operante. Vgl. ad 3 sowie S. th. 3 qu. 70 a. 4: ex virtute fidei passionis Christi, cuius signum erat circumcisio.

Für die weiblichen Kinder der Israeliten wird der Glaube der Eltern an den künftigen Erlöser, vielleicht in Verbindung mit einem Segen oder Gebete über das Kind (vgl. S. 8), das Entsündigungsmittel gewesen sein.

II. Die Sakramentalien.

„Die Sakramentalien sind Sachen oder Handlungen, deren sich die Kirche in gewisser Nachahmung der Sakramente zu bedienen pflegt, um auf Grund ihrer Gebete Wirkungen vor allem geistlicher Art zu erlangen" (CIC 1144).

Der Name Sakramentalien ist zuerst bei Petrus Lombardus († um 1159) nachweisbar. Er schreibt Sent. 4 d. 6, 8: Catechismus et exorcismus neophytorum sunt, magisque sacramentalia quam sacramenta dici debent. Der h. Thomas nennt die Sakramentalien auch sacra (1, 2 qu. 108 a. 2 ad 2; 2, 2 qu. 99 a. 1).

Sakramentalien sind:

1. die sinnreichen und ehrwürdigen Riten bei der Spendung der Sakramente, soweit sie nicht wesentliche Bestandteile des sakramentalen äußeren Zeichens sind; sie heißen so wegen ihrer Zugehörigkeit zu den Sakramenten;

2. selbständige religiöse Handlungen (Weihungen, Segnungen, Exorzismen) oder der religiöse Gebrauch geweihter oder gesegneter Sachen (Weihwasser, geweihte Kerzen, liturgische Gewänder usw.); hier erklärt sich der Name Sakramentale durch die Ähnlichkeit mit den Sakramenten;

3. die geweihten oder gesegneten Gegenstände selbst.

Die Sakramentalien sind von den Sakramenten wesentlich verschieden:

1. Durch ihre Einsetzung, die nicht nur durch Christus, sondern auch durch die Kirche geschehen kann, während die Sakramente der Einsetzung durch Christus bedürfen.

Thomas 1, 2 qu. 108 a. 2 ad 2: In sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo, et ideo oportuit, quod ab ipso institutionem haberent. Sed in sacris [= sacramentalibus] non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris vel aliorum huiusmodi,

aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Die kirchliche Vollmacht, die feierliche Spendung der Sakramente mit Zeremonien zu umgeben, hat das Tridentinum S. 7 can. 13 (Denz. 856) gegen die Reformatoren in Schutz genommen. Biblische Andeutungen dieser Gewalt findet das Konzil S. 21 cp. 2 (Denz. 931) in den Worten 1 Kor. 4, 1 (Kirche als Verwalterin der Geheimnisse Gottes) und 1 Kor. 11, 34 (Anordnungen Pauli für die Kommunionfeier bzw. für die Agapen). Zeugnisse der Überlieferung bieten schon Justinus, Tertullian, Origenes, die alten Kirchenordnungen mit ihren Vorschriften für die Feier des Gottesdienstes. Die Zeremonien sind nach S. 22 cp. 5 und can. 7 (Denz. 943. 954) der menschlichen Natur angemessene Hilfsmittel, die göttlichen Dinge würdig zu behandeln, die Erhabenheit und Kraft der Sakramente zu veranschaulichen und zu ihrer Betrachtung anzuregen; ihr Gebrauch ist eine Übung der Frömmigkeit. Im CIC 1145 wird alle Gewalt, neue Sakramentalien einzuführen, die vorhandenen authentisch zu erläutern, einige abzuschaffen oder zu verändern, dem Apostolischen Stuhle vorbehalten.

2. Durch ihre Wirkungen. Teils bewirken sie eine objektive, dingliche Heiligkeit der geweihten Personen oder Sachen, teils verleihen sie zeitlichen Segen, Gedeihen der Früchte, Gesundheit u. dgl., gewähren Schutz vor Anfechtungen des Teufels, erwirken fürbittweise aktuelle Gnaden, durch welche fromme Gedanken, Wünsche und Vorsätze wachgerufen werden. Auf diesem Wege können die Sakramentalien auch zur Reue führen, die den Nachlaß läßlicher Sünden und zeitlicher Sündenstrafen verursacht (3 qu. 87 a. 3). Sie reichen aber an die Wirkungen der Sakramente, die unmittelbar zur Vergebung der Todsünden und Tilgung der ewigen Strafen, zur Erteilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade eingesetzt sind, nicht entfernt heran.

Darum sind sie auch nicht heilsnotwendig. 3 qu. 65 a. 1 ad 6: Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum et contra peccata venialia, vel etiam idoneitatem quandam faciendo ad sacramenti perfectionem et perceptionem, sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae. Vgl. 3 qu. 87 a. 3; Suppl. qu. 29 a. 1.

3. Durch ihre Wirkungsweise.

a) Ex opere operato wirken die konstitutiven Weihungen und Segnungen, d. h. solche, die den Gegenstand zu einem objektiv geheiligten machen. Infolge einer Kraft, die ihnen durch das Gebet der Kirche eigen ist, hebt ihr gültiger Vollzug ohne Rücksicht auf subjektive Würdigkeit den Gegenstand aus dem Ge-

biete des Profanen heraus, weiht ihn dem Gottesdienste und stellt ihn dauernd unter den Schutz Gottes. Es ist jedoch nur eine äußerliche, dingliche Heiligkeit oder Würde, die er dadurch empfängt, während die Sakramente ex opere operato in der Kraft Christi die innere Heiligungsgnade verleihen.

b) Die invokativen Segnungen d. h. solche, die leibliche oder geistliche Wohltaten erflehen, und die Exorzismen wirken ex opere operantis. Ihre Kraft kommt von ihrem andächtigen Gebrauche. Insoweit sie Heiligungsgnade vermitteln, geschieht es dadurch, daß sie die Empfänger zu frommer Disposition auf die Gnade anregen. Sie haben aber auch durch das Gebet der Kirche, die sie einsetzt und anwendet, eine Kraft der Fürbitte vor Gott, die zu der Kraft jenes opus operantis der Gläubigen noch hinzukommt. Man kann sagen, daß das opus operantis ecclesiae bei dem Gebrauche dieser Sakramentalien eine Wirksamkeit nach Art des opus operatum ausübt, aber nur dann, wenn durch das subjektive fromme Bemühen des Spenders oder Empfängers die Vorbedingung dafür erfüllt wird.

Bartmann II³ 257 ff.; Billot th. 9; Billuart diss. 3 a. 6, diss. 7 a. 3. 4; Franzelin th. 2—4; Gotti qu. 4 dub. 4. 5, qu. 9; Heinrich-Gutberlet IX 25 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 24 a. 6; Pesch VI⁴ 17 ff. 73 ff. 149 ff.; Pohle III⁶ 15 ff. 64 ff.; Salmant. disp. 10; Sasse I 13 ff. 83 ff. 191 ff.; Schanz 55 ff. 76 ff.; Scheeben IV 509 ff.; F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872; P. Schmalzl, Die Sakramente des A. T. im allgemeinen nach der Lehre des h. Thomas. Eichstätt 1883; P. Schanz, Die Wirksamkeit der Sakramentalien: Theol. Quartalschrift 1886, 548 ff.; F. Schmid, Die Sakramentalien der kath. Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet. Brixen 1896; Guil. Arendt, De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica. 2. Aufl. Rom 1900; F. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1909; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1909; G. v. Holtum, Die Weihegewalt, eine Quelle der Sakramentalien. Verhältnis der Exorzismen zu den Sakramentalien: Pastor Bonus 1919 Okt., 27 ff.; Ders., Von den spezifischen Wirkungen der Sakramentalien: Ebd. 1921 Apr., 303 ff.

2. Teil.

Die Sakramente im einzelnen.

1. Abschnitt.

Das Sakrament der Taufe.

Literatur (außer der S. 1 angeführten): Artikel Baptême im Dictionnaire de théologie catholique II (Paris 1905) 167—378, und im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II (Paris 1910) 251—346; F. C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De baptismo (16. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De baptismo et confirmatione (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aq. De baptismo (13. Bd. der Ausgabe von Bologna 1733); H. Lahousse, De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione, de Eucharistia. Brügge 1900; A. De Smed, Tractatus dogmatico-moralis de sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione. Brügge 1915.

J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême. 2 Bde. Paris 1881 f.; W. Koch, Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. Münster 1920; J. Belser, Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung. Freiburg 1912; V. Ermoni, Le baptême dans l'église primitive. Paris 1904; F. J. Dölger, Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung. Paderborn 1911; B. Stakemeier, La dottrina di Tertulliano sul battesimo e sulla cresima: Riv. storico-critica delle scienze teol. 1908, 281 ff.; A. d'Alès, La question baptismale au temps de S. Cyprien: Revue des quest. hist. 41, 1907, 353 ff.; Arbeiten von Joh. Ernst zur Ketzertaufangelegenheit (s. oben S. 53); A. Beck, Kirchliche Studien und Quellen. Amberg 1903, 1—81; Joh. Ernst, Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe: Zeitschrift für kath. Theol. 1900, 425 ff.; H. Koch, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate. Braunsberg 1907; G. Rauschen, Die pseudo-cyprianische Schrift De rebaptismate: Zeitschrift für kath. Theol. 1917, 83 ff.; L. E. Le Bourgeois, Le baptême romain au IVe siècle. Aix 1902; J. Marquardt, S. Cyrillus Hieros. baptismi, chrismatis, Eucharistiae mysteriorum interpres. Leipzig 1882; R. Stapper, Die Taufe im neuen Codex iuris can.: Straßburger Diöz.-Blatt 1918, 301 ff.

§ 13.

Der Begriff der Taufe und ihre Einsetzung durch Christus.

I. Die Taufe ist das von Christus eingesetzte Sakrament, das durch die Abwaschung mit Wasser unter Anrufung der drei göttlichen Personen die geistige Wiedergeburt des Menschen bewirkt. Der Catech. Rom. definiert sie kurz als sacramentum regenerationis per aquam in verbo.

Sie heißt *βαπτισμός* oder *βάπτισμα* (Eintauchung) nach Matth. 28, 19 u. ö., *λουτρόν*, lavacrum Tit. 3, 5, *φωτισμός*, illuminatio Hebr. 6, 4; 10, 32;

σφραγισμός, signaculum 2 Kor. 1, 22; ferner bei den Vätern τελείωσις, μύησις, initiatio, tinctio, sacramentum aquae, aqua vitae aeternae, aqua Spiritus, πηγή, fons sacer, obsignatio fidei usw.

II. Die Taufe ist von Christus als Sakrament eingesetzt worden. De fide laut Trid. S. 7 can 1 de sacr. (s. S. 13). Pius X verwarf im Jahre 1907 den Satz der Modernisten: „Die christliche Gemeinde hat die Notwendigkeit der Taufe eingeführt, indem sie sie als einen notwendigen Ritus übernahm und die Verpflichtungen des christlichen Bekenntnisses mit ihr verband“ (Denz. 2042).

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Das Alte Testament hat die christliche Taufe in Vorbildern vorherverkündigt. Schon die Apostel weisen auf diese Typik hin. Sie finden Vorbilder der Taufe in der Arche Noes 1 Petr. 3, 20 f., in der Wolke, die die Juden aus Ägypten führte, und dem Durchzuge durch das Rote Meer 1 Kor. 10, 1 f., in dem aus dem Felsen quillenden Wasser 1 Kor. 10, 4, besonders in der Beschneidung Kol. 2, 11 f., durch die im Alten Bunde die Aufnahme in das Volk Gottes und die Reinigung von der Erbsünde erfolgte (vgl. S. 61 f.). — Als eine förmliche Weissagung des Taufsakramentes darf wohl Ez. 36, 25 angesehen werden: Effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. In anderen Prophetensprüchen (Js. 44, 3 f; Ez. 47, 8 f.; Zach. 13, 1) ist die Beziehung auf die Taufe unsicher.

b) Die letzte Ankündigung und Vorbereitung der christlichen Taufe war die Taufe des Johannes, die der Herr selbst empfing (Matth. 3, 13 ff.).

Die Johannestaufe hatte, wie das Tridentinum S. 7 can. 1 de bapt. (Denz. 857) gegen die Reformatoren feststellt, „nicht dieselbe Kraft wie die Taufe Christi“. Johannes selbst erkennt dies an, Matth. 3, 11: Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam; qui autem post me venturus est, fortior me est..., ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni. Vgl. Mark. 1, 8; Luk. 3, 16; Joh. 3, 16; Apg. 11, 16. Auch Paulus bringt es zum Ausdruck, indem er zwölf Jüngern in Ephesus, die die Johannestaufe empfangen hatten, die christliche Taufe spenden läßt, Apg. 19, 3 ff. Darum wird die Taufe des Johannes die Sündenvergebung, die ihre Frucht war (Matth. 3, 11; Mark. 1, 4; Luk. 3, 3), nicht ex opere operato, wie Schell meint, sondern ex opere operantis, nämlich kraft der durch sie angeregten und bekundeten Bußgesinnung der Täuflinge und ihres Glaubens an den kommenden Messias bewirkt haben. Vgl. Tertullian De bapt. 10; Augustinus Ep. 93, 11, 47 ff.; De bapt. c. Donat. V, 9, 12.

Kurz die Johannestaufe war im Vergleich mit der christlichen Taufe nur quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi (Thomas 3 qu. 38 a. 1 ad 1). Ihr Ritus war zwar von Gott (Matth. 21, 25; Mark. 11, 30;

Luk. 20, 4), aber ihre Wirkung von den Menschen. Nihil in illo baptismo efficiebatur, quod homo facere non posset (Thomas ib. a. 2). Baptismus Iohannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam praeparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Iohannis inducentem homines ad fidem Christi, alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi, tertio modo per poenitentiam praeparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi (a. 3).

c) Christus selbst bezeugt, daß er die Taufe eingesetzt hat, erstens indem er sie für heilsnotwendig erklärt: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (Joh. 3, 5), zweitens durch seinen Taufbefehl: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Matth. 28, 18 f.; über die Haltlosigkeit der gegen die Echtheit dieser Stelle vorgebrachten Einwendungen s. Bd. I[5] 230 f.). Vgl. Mark. 16, 15 f.: Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.

d) Die Praxis der Apostel und ihre Äußerungen machen es vom ersten Tage ihres öffentlichen Auftretens an klar, daß sie die Taufe als ein von Christus verordnetes Gnadenmittel ansahen (Apg. 2, 38. 41; 8, 12 f. 36 ff.; 9, 18 u. ö.). Sie vollzogen sie „im Namen Jesu" an allen, auch an denen, die die Johannestaufe empfangen hatten (Apg. 19, 3 ff.) oder über die der Hl. Geist herabgekommen war (10, 47 f.). Sie betrachteten sich nicht als die Stifter, sondern bloß als die Verwalter und Ausspender (1 Kor. 4, 1).

2. Die Tradition steht in dieser Frage in vollster Übereinstimmung mit der Hl. Schrift. Nie ist in alter Zeit ein Zweifel an der Einsetzung der Taufe durch Christus laut geworden. Auch die moderne Kritik stellt die Allgemeinheit dieses Zeugnisses nicht in Abrede.

Eine Abhängigkeit der christlichen Taufe von Waschungen und Lustrationen griechischer oder orientalischer Kulte, die bisweilen von Religionshistorikern behauptet wird, läßt sich in keiner Weise wahrscheinlich machen. Das Judentum bietet in seinen gesetzlichen Waschungen, in der Proselyten- und der Johannestaufe so zahlreiche Anknüpfungen, daß für die ja auch in der prophetischen Weissagung angekündigte Taufe der messianischen Zeit wahrlich kein außerjüdisches Vorbild gesucht zu werden braucht. Vgl. W. Brandt, Die jüdischen Baptismen. Gießen 1910.

III. Die Einsetzung des Sakramentes hat wahrscheinlich anläßlich der Taufe Jesu im Jordan stattgefunden.

Zu einer sicheren Entscheidung der Frage reichen die Angaben der Hl. Schrift und der Überlieferung nicht aus.

Viele nehmen an, Jesus habe die Taufe am Tage seiner Himmelfahrt mit den Worten Matth. 28, 18 f. eingesetzt; denn damals habe er die Form und Materie genau bezeichnet und den Vollzug feierlich angeordnet. – Allein der damals erteilte Befehl, alle, auch die Heiden zu taufen, schließt, wie Thomas 3 qu. 66 a. 2 ad 2 sagt, nicht aus, daß die Taufe schon vorher bestand, ohne allgemein verbindlich zu sein. Ferner hat schon Augustinus Ep. 44, 5, 10 gefragt: Quomodo (apostoli) poterant Eucharistiam accipere nondum baptizati? Ist es wahrscheinlich, daß der Herr den Aposteln ohne vorherige Taufe die h. Kommunion und Priesterweihe gespendet hat, obschon die Taufe nach seinem Willen die Vorbedingung jedes gültigen Sakramentsempfanges sein soll? Auch dürfte diese Meinung der Bedeutung der schon früher im Auftrage Jesu erteilten Taufe nicht gerecht werden. Wahrscheinlich war nämlich die Taufe, die Christus nach Joh. 3, 22; 4, 1 f. durch seine Jünger spenden ließ, schon die christliche Taufe. Wie Augustinus Ep. 265, 5 meint, hatte der Herr sie mit eigener Hand seinen Jüngern erteilt. Daß die Jünger die Johannestaufe gespendet haben, wie Tertullian De bapt. 11 und Chrysostomus In Ioh. hom. 29, 1 annehmen, ist in der Tat wenig glaublich, da sonst die Jünger des Johannes keinen Grund zur Eifersucht gehabt hätten (Joh. 3, 25 f.), da ferner die Belehrung über die christliche Taufe in der Unterredung mit Nikodemus (Joh. 3, 5) schon vorhergegangen war, da Jesus später auf die Johannestaufe wie auf etwas Vergangenes zurückblickt (Matth. 21, 25 ff.; Mark. 11, 30 ff.; Luk. 20, 4 ff.), und da es sich, wie Augustinus Ep. 44, 5, 10 sagt, nicht geziemt hätte, daß „der Bräutigam mit der Taufe des Johannes, des Freundes oder Dieners, taufte". Für die Annahme einer dritten Art der Taufe bieten aber Schrift und Tradition keinen Anhalt. Also haben die Jünger wohl schon damals das Sakrament der Taufe gespendet.

Die Einsetzung wäre demnach entweder in diesem Auftrage Jesu an die Jünger, die Taufe zu spenden (Joh. 3, 22; 4, 1 f.), zu erblicken, oder sie müßte noch früher, in den Anfang der Lehrtätigkeit Jesu fallen. Augustinus Ep. 265, 4 und andere denken an das Zwiegespräch mit Nikodemus. Aber hier spricht Jesus nur die Heilsnotwendigkeit der Taufe für die Zukunft aus; das ist keine Einsetzung, und es ist kaum anzunehmen, daß der Herr ein bloßes Privatgespräch zu einer so bedeutsamen Stiftung benutzt hat.

Mit größerem Rechte tritt Thomas 3 qu. 66 a. 2 mit vielen anderen dafür ein, daß Christus bei seiner Taufe im Jordan das Sakrament nach seinem äußeren Zeichen angeordnet habe. So auch Catech. Rom. II, 2, 20. In der Taufhandlung und der damit verbundenen Offenbarung der Dreipersönlichkeit Gottes sind Materie und Form des Sakramentes hinreichend bestimmt worden (vgl. 3 qu. 39 a. 8). Da nun die Spendung der Taufe durch die Jünger alsbald folgte, so liegt es nahe anzunehmen, daß der Herr anläßlich seiner eigenen Taufe die Anweisungen bezüglich des Sakramentes gegeben hat.

Die Einsetzung der Taufe brachte aber, wie Thomas hinzufügt, noch nicht sofort die Notwendigkeit des Empfanges mit sich. Diese trat erst nach dem Tode und der Auferstehung Christi ein, als der Alte Bund mit seinen Sakramenten aufgehoben und das Evangelium Christi promulgiert war. Der Taufbefehl sprach diese Verpflichtung als eine allgemeine aus. Vgl. Trid. S. 6 cp. 4 (Denz. 796). So ist nach Thomas die Einsetzung der

Taufe erst am Himmelfahrtstage zum vollen Abschluß gekommen. In Sent. 4 d. 3 qu. 1 a. 5 sol. 2: Multiplex fuit baptismi institutio. Fuit enim primo institutus quantum ad materiam in baptismo Christi . . . Sed necessitas eius fuit declarata Ioh. 3, 5: . . . Sed usus fuit inchoatus, quando misit discipulos ad praedicandum et baptizandum . . . Sed efficaciam habuit ex passione Christi . . . Sed divulgatio eius quantum ad omnes nationes praecepta fuit Matth. ultimo: . . . Vgl. 3 qu. 73 a. 5 ad 4.

Bartmann II³ 264 ff.; Billot th. 23; Billuart diss. 1 a. 1. 2; Gihr I³ 137 ff.; Gonet disp. 1 a. 1; Gotti qu. 1 dub. 1. 2, qu. 3; Heinrich-Gutberlet IX 263 ff.; Pesch VI⁴ 160 ff.; Pohle III⁶ 117 ff.; Sasse I 196 ff.; Schanz 203 ff.; Scheeben IV 514 ff.; F. Schmid, Die Einführung der christlichen Taufe: Zeitschrift für kath. Theol. 1905, 53 ff.

§ 14.

Das äußere Zeichen der Taufe.

I. Das einzige gültige Taufelement (materia remota) ist „wahres und natürliches Wasser". De fide. So entschied das Tridentinum S. 7 can. 2 de bapt. gegen Luther, der in seinen Tischreden jegliche zum Abwaschen geeignete Flüssigkeit als gültige Materie der Taufe hinstellt. Vgl. CIC 737, 1. Selbst im Notfalle bei völligem Wassermangel kann weder mit Speichel noch mit Bier gültig getauft werden (Entscheidung Innozenz' III 1206 und Gregors IX 1241 an den Erzbischof von Drontheim).

1. Die Hl. Schrift bezeichnet regelmäßig Wasser als das Taufelement, und Wasser einfachhin ist als wahres und natürliches Wasser zu verstehen. Wie Christus selbst sich im Wasser des Jordan taufen ließ (Matth. 3, 13 ff.), so erklärt er für alle Zeiten: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (Joh. 3. 5), und so haben auch die Apostel mit Wasser getauft. Apg. 8, 36: Ecce aqua, quid prohibet me baptizari? V. 38: Et descenderunt uterque in aquam, Philippus et eunuchus, et baptizavit eum. Apg. 10, 47: Tunc respondit Petrus: Numquid aquam quis prohibere potest, ut non bapizentur? V. 48: Et iussit eos baptizari. Eph. 5, 26: mundans lavacro aquae in verbo vitae.

Die figürliche Deutung Calvins (Wasser = Hl. Geist) ist ganz grundlos und vom Trid. l. c. mit dem Anathem belegt worden. Die Weissagung Johannes des Täufers, daß Jesus „im Hl. Geiste und Feuer" taufen werde (Matth. 3, 11; Luk. 3, 16), bezeichnet mit „Feuer" nicht ein Taufelement, sondern eine Taufwirkung, die Anfachung des Feuers der Liebe durch den Hl. Geist. Thomas 3 qu. 66 a. 3 ad 1; In Matth. 3 lect. 1 führt drei patristische Erklärungen an: Das Feuer bedeutet den Hl. Geist wegen seiner Herabkunft in Gestalt feuriger Zungen, oder die gegenwärtige Trübsal, die die Sünden tilgt, oder das strafende und läuternde Feuer im Jenseits.

2. Die Tradition lehrt von Anfang an und einmütig nur die Taufe in Wasser. Besonders lehrreich, auch bezüglich der materia proxima und der Form der Taufe, ist das Zeugnis der wohl noch dem ersten Jahrhundert angehörenden Didache 7, 1–3: „Taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes in fließendem Wasser. Hast du aber kein fließendes Wasser, so in anderem Wasser. Wenn du es nicht kannst in kaltem, so in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so gieße dreimal Wasser auf das Haupt im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes." Ferner Justinus Apol. I, 61; Tertullian De bapt. 1: Nos pisciculi in aqua nascimur. Tertullian verbreitet sich auch über die Gründe dieser göttlichen Anordnung (ib. 3. 4). Cyrill von Jerus. Cat. 3, 5; Basilius De Spir. S. 27, 66 usw.

3. Innere Gründe nach Thomas 3 qu. 66 a. 3:

a) Die große Bedeutung des Wassers bei der Entstehung der Lebewesen in der Natur legt es nahe, auch für das Sakrament, das unser übernatürliches Leben begründet, Wasser zu verwenden.

b) Das Wasser zeigt durch seine Eigenschaften die Wirkungen der Taufe an: das Wasser reinigt, die Taufe entsündigt; das Wasser kühlt, die Taufe mindert die Glut der Begierlichkeit; das Wasser ist durchsichtig und für die Aufnahme des Lichtes empfänglich, die Taufe ist das Sakrament des Glaubens und der Erleuchtung; das Wasser stillt den Durst, so auch die Taufe im geistigen Sinne; das Wasser löscht die Flamme, so auch die Taufe das höllische Feuer.

c) Für das notwendigste Sakrament ist ein Element, das überall zur Hand ist, das geeignetste.

Ob das Wasser kalt oder warm ist, macht bezüglich der Gültigkeit keinen Unterschied (Decr. pro Arm., Denz. 696). Dasselbe gilt von anderen Eigenschaften, insbesondere von dem Geweihtsein oder Ungeweihtsein des Wassers. Zwar wird die Sitte, das Taufwasser zu weihen, schon von Cyprian Ep. 70, 1 bezeugt, und der Gebrauch des am Tage vor Ostern oder Pfingsten feierlich geweihten Taufwassers ist, vom Notfalle abgesehen, streng vorgeschrieben. Aber gültige Materie ist jedes Wasser, so lange ihm dieser Name im wahren und natürlichen Sinne zukommt. Näheres Thomas 3 qu. 66 a. 4.

II. Die materia proxima der Taufe besteht in der Abwaschung mit Wasser. Sententia communis.

Die durch die biblischen Taufbezeichnungen baptismus, lavacrum aquae geforderte Abwaschung (ablutio) bedeutet eine solche Anwendung des Wassers, daß es den Körper des Täuflings unmittelbar und in fließender Bewegung berührt. Eine Abwaschung des ganzen Körpers oder doch des Hauptes entspricht auch der inneren Bedeutung des äußeren Zeichens, die in der vollständigen Reinigung der Seele von aller Sünde besteht.

Die Taufhandlung kann gültig durch Untertauchung (immersio, submersio), Aufgießung (infusio) oder Besprengung (aspersio) geschehen. Bis weit ins Mittelalter hinein bildete die Taufe durch Untertauchung oder eine Verbindung von Eintauchung und Aufgießung die Regel. Sie wird auch heute noch von den schismatischen Griechen, abgesehen von der Krankentaufe, ausschließlich geübt.

1. Die Hl. Schrift läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß wie die Johannestaufe (Joh. 3, 23; Matth. 3, 16; Mark. 1, 10), so auch die christliche der Regel nach in Form der Immersion vollzogen wurde. Bei der Taufe des Kämmerers durch Philippus Apg. 8, 38 f. wird ausdrücklich berichtet, daß beide „in das Wasser hinabstiegen" und „aus dem Wasser aufstiegen". Paulus stellt die Taufe mit dem Begräbnisse und der Auferstehung Christi in Vergleich (Röm. 6, 4 ff.; Kol. 2, 12). Doch mag in Ausnahmefällen, wie bei der Taufe der Dreitausend am Pfingsttage (Apg. 2, 41) und der Taufe im Kerker (Apg. 16, 33), schon damals eine andere Weise zu taufen vorgekommen sein.

2. Die alte Überlieferung stimmt hiermit überein. Die Immersionstaufe war die Regel. Die Didache 7, 3 (s. oben) schreibt aber ausdrücklich die Aufgießung des Wassers vor, falls sich die Untertauchung als untunlich erweise. Von einer Besprengung (aspergo) spricht Tertullian De poenit. 6. Ebenso verteidigt Cyprian Ep. 69, 12 die Gültigkeit des Brauches, Kranke durch Besprengung oder Aufgießung zu taufen. Doch haftete der Krankentaufe (klinische Taufe) in weiten Kreisen das Vorurteil des minder Vollkommenen an.

Noch der h. Thomas tritt für die Immersionstaufe als den modus communior et laudabilior ein. Sie erscheint ihm vorzüglicher, weil sie eine deutlichere Darstellung des Begräbnisses und der Auferstehung Christi ist (Röm. 6, 4 ff.). Doch erklärt er auch die beiden anderen Taufweisen für gültig und erlaubt (3 qu. 66 a. 7). Erst ganz allmählich ist die Taufe durch Aufgießung in der lateinischen Kirche zur ausschließlichen Anwendung gelangt. CIC 758 bestimmt: Licet baptismus conferri valide possit aut per infusionem aut per immersionem aut per aspersionem, primus tamen vel secundus modus aut mixtus ex utroque, qui magis sit in usu, retineatur secundum probatos diversarum ecclesiarum rituales libros.

Die dreimalige Abwaschung zu Ehren der göttlichen Trinität ist keine Bedingung der Gültigkeit. Es ist fraglich, ob diese Gewohnheit von Anfang an bestand. Jedenfalls spricht der Zusammenhang der christlichen Taufe mit der Taufe des Johannes nicht dafür, ebensowenig die Symbolik,

die Paulus in ihr findet, indem er in ihr eine Darstellung des Begräbnisses und der Auferstehung Christi sieht. Von einer dreimaligen Aufgießung spricht aber schon die Didache 7, eine dreimalige Untertauchung erwähnt Tertullian De cor. mil. 3; Adv. Prax. 26. Basilius De Spir. S. 27, 66 führt sie auf die Apostel zurück. Papst Pelagius I 560 hält es für ein Gebot des Herrn, in nomine Trinitatis, trina etiam mersione, sanctum baptisma unicuique tribuere (Denz. 229). Doch bemerkt Thomas 3 qu. 66 a. 8 ad 1 et 2 mit Recht, daß für die besondere Art und Weise, die sakramentale Materie anzuwenden, nicht dieselbe Notwendigkeit bestehe, wie für die genaue Anwendung der Form. Die Form muß die Trinität ausdrücken; daß dies auch durch die Art, die Materie zu gebrauchen, geschehe, ist nicht notwendig; es geschieht nur zur größeren Deutlichkeit. In Spanien konnte daher zeitweilig unter der Gutheißung Gregors d. Gr. Ep. I, 43 und einer Synode zu Toledo 633 der Brauch bloß einmaliger Untertauchung aufkommen; es sollte damit die Einheit des Wesens in Vater, Sohn und Hl. Geiste gegen die Arianer veranschaulicht werden.

III. Die Form der Taufe in der lateinischen Kirche sind die Worte des Taufenden: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Later. IV; Decr. pro Arm.; vgl. auch Trid. S. 7 can. 3. 4.; Denz. 430. 696. 859 f.).

Daß bei der Taufe Worte zur Anwendung kamen, bezeugt Eph. 5, 26, und für die Wahl der Worte war seit alters Matth. 28, 19 bestimmend. Den Gebrauch dieser trinitarischen Form bezeugt indirekt schon Apg. 19, 2 f., ausdrücklich Didache 7, 1 und 3; Justin Apol. I, 61; Tertullian, der De bapt. 6 mit Rücksicht auf Matth. 28, 19 von der fides obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto und ib. 13 von der forma praescripta spricht und Adv. Prax. 26 schreibt: Ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur; ferner Irenäus Epideixis 3. 7; Cyprian Ep. 73, 18; Firmilian von Cäsarea Ep. 75, 9 inter epp. Cypr.; Origenes In Ioh. tom. VI, 17; Basilius De Spir. S. 15, 35; Gregor von Nyssa In bapt. Christi (Migne P. gr. 46, 585); liturgische Anweisungen in der syrischen Didaskalia III, 12, 3; Apost. Konstit. III, 16, 4. Wenn zu Nicäa 325 die Taufe der Novatianer für gültig, die der Paulianisten für ungültig erklärt wurde (Denz. 55 f.), so lag der Grund dieser unterschiedlichen Behandlung nach Innozenz I (Denz. 97) darin, daß nur die ersteren die trinitarische Taufformel anwandten. Nach den Päpsten Pelagius I (s. oben) und Zacharias 748 (Denz. 297) ist es ein Gebot Christi, die Trinität bei der Taufe anzurufen.

Wesentlich ist einerseits die Anrufung der drei göttlichen Personen und der Singular in nomine als Ausdruck ihrer Wesenseinheit, andererseits der Hinweis auf den gegenwärtigen Taufakt; die Weglassung dieses Hinweises, also der Worte baptizo te in der lateinischen Formel würde die Taufe ungültig machen (Alexander III,

Denz. 398; Alexander VIII, Denz. 1317). Auch die orientalischen Formeln werden diesen beiden Bedingungen gerecht. Deshalb erklärt das Decr. pro Arm. l. c.: Non tamen negamus, quin et per illa verba: Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris etc., vel: Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris etc., verum perficiatur sacramentum.

Gegen unseren Satz, daß die Taufform, um sicher gültig zu sein, sowohl den Hinweis auf die Taufhandlung als auch das Bekenntnis der Trinität enthalten müsse, werden verschiedene Bedenken erhoben:

1. Die Worte Ego te baptizo oder gleichwertige Worte seien überflüssig, weil die Tatsache der Abwaschung in Verbindung mit den Worten In nomine Patris etc. völlig genüge. In der Frühscholastik war es durchweg die Lehre der Theologen, das Baptizo te dürfe fehlen. – Indes bemerkt der h. Thomas 3 qu. 66 a. 5 ad 2 mit Recht, daß die in sich indifferente Handlung der Abwaschung durch die Form eine genau bestimmte Bedeutung erhalten müsse, und dies geschehe nicht ausreichend durch die Worte In nomine Patris etc., weil wir ja alles im Namen Gottes tun sollen. Die Worte Baptizo te oder Baptizatur sind also zu der Feststellung der wahren Bedeutung der Abwaschung und somit zu ihrer Gültigkeit erforderlich. Andere Handlungen, bemerkt Thomas In Sent. 4 d. 3 qu. 1 a. 2 sol. 1 ad 4, haben ihre Wirksamkeit aus sich, die sakramentale Handlung hat sie durch das Wort, das ihre Wirksamkeit ausspricht.

2. Man sagt: Statt der Worte in nomine Patris etc. dürfen die Worte in nomine Christi gebraucht werden. Denn die Apostelgeschichte spricht mehrmals von der Taufe „im Namen Jesu Christi", „im Namen des Herrn Jesus", „im Namen des Herrn Jesus Christus" (Apg. 2, 38; 8, 12. 16; 10, 48; 19, 5). – Wie verhält es sich hiermit? Die Scholastiker waren durchweg der Ansicht, daß die Apostel wirklich die Worte: „Ich taufe dich im Namen Christi" als Taufform angewandt haben. Thomas 3 qu. 66 a. 6 und andere meinten, diese Abweichung sei durch eine Offenbarung Christi für die apostolische Zeit gestattet worden, weil damals der Name Christi besonders geehrt werden mußte; späterhin sei die Taufe „im Namen Christi" nicht mehr gültig gewesen. Gegen ihre Gültigkeit hatten sich auch die Päpste Vigilius um 550 Ep. 2, 6 und Pelagius I 560 (Denz. 229) ausgesprochen. Andere hielten sie für dauernd gültig. Diese Meinung vertrat Papst Nikolaus I 866 in seinen Anweisungen für die Bulgaren (Denz. 335). Ihre Stütze war hauptsächlich Ambrosius De Spir. S. I, 3, 44, der für die Taufe im Namen Christi eintritt, weil der Christusname nicht nur den Gesalbten selbst, sondern auch den Vater als den Salbenden und den Hl. Geist als die Salbe einschließe.

Doch sind diese Auffassungen längst zugunsten der Ansicht aufgegeben worden, daß die Taufe „im Namen Jesu Christi" nicht die sakramentale Form bezeichnen, sondern weiter nichts bedeuten sollte, als die Spendung der Taufe gemäß dem Befehle Christi und in seiner Kraft und zur innigsten Verbindung mit ihm. Auf diese Weise werden die genannten Texte am besten mit Matth. 28, 19 und Apg. 19, 2 f. in Einklang gesetzt. Anderenfalls wäre es auch schwer zu verstehen, wie die apostolische Praxis so schnell und allgemein einer anderen hätte weichen können. Der Text des h. Ambrosius ist wohl so zu verstehen, daß er nicht von dem Taufspender und der Taufform spricht, sondern von dem Täufling und dem Glauben, den er

haben muß. Mag der Täufling auch allein Christus bekennen, wie der Eunuch Apg. 8, 37 es tat, oder allein den Vater oder den Hl. Geist, es genügt in jedem Falle; „denn wer einen ausspricht," sagt Ambrosius, „bezeichnet die Dreiheit". Wenn der Kirchenlehrer hier an die Taufformel dächte, wie könnte er dann an anderer Stelle so nachdrücklich erklären: „Wenn einer nicht im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes getauft wird, kann er die Sündenvergebung nicht erlangen"? (De myst. 4, 20).

3. Einzelne neuere Gelehrte meinen, in den ersten fünf Jahrhunderten sei überhaupt keine bestimmte Taufformel angewandt worden, sondern der Taufende habe sich begnügt, den Täufling nach seinem Trinitätsglauben zu befragen und das Bekenntnis entgegenzunehmen. Sie berufen sich z. B. auf Ps.-Ambrosius De sacr. II, 7, 20 im 5. Jahrhundert, der den Ritus so darstellt: Interrogatus es: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti: Credo, et mersisti . . . Iterum interrogatus es: Credis in Dominum nostrum Iesum Christum et in crucem eius? Dixisti: Credo, et mersisti . . . Tertio interrogatus es: Credis et in Spiritum Sanctum? Dixisti: Credo, tertio mersisti. Worte des Taufenden bei der Untertauchung werden nicht erwähnt. Ähnlich bezeugen zahlreiche andere Quellenschriften bis ins 5. Jahrhundert hinein den Vorgang. – Indes die oben angeführten Zeugnisse für den Gebrauch einer trinitarischen Taufformel berechtigen uns durchaus daran festzuhalten, daß der Taufspender die Untertauchung unter der Anrufung der drei göttlichen Personen vornahm. Zumal da mehrere alte Schriftsteller ausdrücklich angeben, daß eine „Anrufung" dabei geschah, so Irenäus Fragm. 33 (ed. Harvey II 497): *ἡ τοῦ κυρίου ἐπίκλησις*. Firmilian l. c.: invocata Trinitate, Origenes l. c.: *ἐπικλήσεις τῆς προσκυνητῆς τριάδος*, desgleichen Basilius, Gregor von Nyssa, Didaskalia, Apost. Konstitutionen an den bezeichneten Stellen. Daß in Schriften wie De sacramentis von Ps.-Ambrosius nicht die Taufformel, sondern nur die Tauffragen und -Antworten mitgeteilt werden, erklärt sich leicht aus dem besonderen Ziele dieser Schriften. So will Ps.-Ambrosius nach seinen eigenen Worten durch den Hinweis auf den Ritus einerseits zeigen, daß die Eintauchung des Täuflings gewissermaßen ein Begräbnis ist (Röm. 6, 4), andererseits, daß sein dreimaliges Bekenntnis des Glaubens die Sünden sühnt ähnlich der dreimaligen Versicherung des Petrus, daß er den Herrn liebe (Joh. 21, 15 ff.). Der paränetische Zweck fordert nicht die Angabe der die Untertauchung begleitenden Worte des Taufenden. Es ist außerdem bekannt, daß die eigentlichen sakramentalen Worte gemäß der Arkandisziplin nur auf triftige Gründe hin aufgezeichnet wurden.

Bartmann II³ 269 ff.; Billot th. 23; Billuart diss. 1 a. 3. 4; Gihr I³ 151 ff.; Gonet disp. 1 a. 2. 3; Gotti qu. 1 dub. 3—7; Heinrich-Gutberlet IX 269 ff.; Pesch VI⁴ 166 ff.; Pohle III⁶ 122 ff.; Sasse I 201 ff.; Schanz 215 ff.; Scheeben IV 517 ff.; C. I. Ansaldi, De baptismate in Spiritu S. et igni. Mailand 1752; J. Brinktrine, Zur Geschichte der Taufformel: Theol. u. Glaube 1917, 415 ff.; F. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. 1. Bd. Paderborn 1897, 478 ff.: Die Entstehung der heutigen Taufform; F. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? Mainz 1913; A. F. Orsi, De baptismo in nomine Iesu Christi et de haereticis, qui baptismi formam olim adulteraverunt. Accedit diss. hist.-theol. de chrismate confirmatorio. Florenz 1733; A. Staerk, Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwicklung. Freiburg 1903.

§ 15.
Die Wirkungen der Taufe.

I. Die Taufe tilgt die Erbsünde und jede persönliche Sünde nach Schuld und Strafe. De fide.

Die Reformatoren stritten der Taufe die Kraft ab, die Sünden wirklich zu beseitigen; die Sünde bleibe und werde nur insofern „nachgelassen", als Gott sie dem Getauften nicht mehr anrechne. So lautet unter den von Leo X im Jahre 1520 verdammten Sätzen Luthers der zweite (Denz. 742): In puero post baptismum negare remanens peccatum est Paulum et Christum simul conculcare. Das Tridentinum S. 5 can. 5 (Denz. 792) verhängte über diese Irrlehre das Anathem: Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. Auch hebt das Konzil bezüglich der Getauften hervor: Nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoratur (ib.). Also auch alle Strafe für die Sünde ist völlig getilgt. Dasselbe hatte bereits Eugen IV in dem Decr. pro Armenis erklärt und den Schluß gezogen, „daß den Getauften deswegen für die vergangenen Sünden keine Genugtuung aufzuerlegen" sei (Denz. 696).

Die sündentilgende Kraft der Taufe wird in der Hl. Schrift mehrfach bezeugt. So Apg. 2, 38: Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum. Ez. 36, 25 f.; Apg. 22, 16; Röm. 6, 3 f.; 1 Kor. 6, 11; Eph. 5, 26. Außerordentlich zahlreich sind die Zeugnisse der Tradition von Anfang an, z. B. Didache 9, 5; Ps.-Barnabas 11, 11; Hermas Simil. IX, 16, 2 ff.; Tertullian De bapt. 1. 7; De paenit. 6; De resurr. 8. Besonders kräftig äußert sich Augustinus C. duas epist. Pelag. III, 3, 5: Baptismus igitur abluit quidem peccata omnia, prorsus omnia, factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia sive addita, sive quae ignoranter sive quae scienter admissa sunt. Die volle Wirkung tritt aber bei Erwachsenen nur ein, wenn sie entsprechend disponiert sind. Hält ein Täufling innerlich an läßlichen Sünden fest, so werden sie ihm nicht erlassen. Thomas In Sent. 4 d. 4 qu. 2 a. 1 sol. 1: Baptismus delet et originalem et actualem culpam mortalem, et quantum est de se etiam venialem . . ., quamvis quandoque culpa venialis remaneat post baptismum

mortali remota propter indispositionem recipientis baptismum.

Daß die Taufe mit den Sünden auch die Strafen hinwegnimmt, liegt in den Worten Röm. 8, 1: Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu. Ebenso lehrt Augustinus De pecc. mer. II, 28, 46: Si continuo (post baptismum) consequatur ab hac vita emigratio, non erit omnino quod obnoxium hominem teneat, solutis omnibus, quae tenebant. Thomas 3 qu. 69 a. 2 beruft sich auf Röm. 6, 3 ff., wonach wir in der Taufe dasselbe erleben, was an Jesus bei seinem Tode und seinem Begräbnisse geschah: Ex quo patet, quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset. Passio autem Christi est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille, qui baptizatur, liberatur a reatu totius poenae sibi debitae pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis.

Zwar bleiben die unordentliche Begierlichkeit, Krankheiten, Tod und andere Übel, die erst durch die Sünde Adams über die Menschheit gekommen sind, nach der Taufe zurück. Aber sie bedeuten für den Getauften keine Strafe mehr, sondern sind ihm verblieben „zum Kampfe" (Trid. l. c.), zur Bewährung im Guten, zur Erwerbung reicher Verdienste, zur Verähnlichung mit Christus, der sich freiwillig einem Teile dieser Übel unterzogen hat. Thomas a. 3. Augustinus C. duas epist. l. c.: Sed non aufert infirmitatem, cui regeneratus resistit, quando bonum agonem luctatur.

II. Die Taufe bewirkt die innere Heiligkeit und Gerechtigkeit durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade und der Tugenden. De fide. Laut Trid. S. 6 cp. 4 et 7 (Denz. 796. 799) bewirkt die Taufe die translatio in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, die sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Vgl. S. 5 can. 5.

Die Hl. Schrift nennt die Taufe das „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Hl. Geistes" (Tit. 3. 5; Joh. 3, 5). Der Getaufte hat „einen neuen Menschen angezogen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit" (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). „Die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen" (Gal. 3, 27). „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes" (1 Kor. 6, 11). Die Getauften sind „gezeugt aus Gott" (1 Joh. 5, 18), also Kinder Gottes und darum auch „Erben gemäß der Hoffnung ewigen Lebens" (Tit. 3, 7).

Väterzeugnisse z. B. Theophilus von Antiochien Ad Autol. II, 16; Irenäus Adv. haer. III, 17, 1 f.; Tertullian De bapt. 1. 4. 5. 20; Cyprian Ep. 1, 4; Clemens Alex. Paedag. I, 6, 26.

Thomas 3 qu. 69 a. 4 stützt sich zum Beweise unseres Satzes auf Augustinus De pecc. mer. I, 26, 39: Baptismo Christo consepeliuntur, ut incorporentur illi membra eius, hoc est fideles eius; und auf Joh. 1, 16: De plenitudine eius nos omnes accepimus. Von Christus dem Haupte fließt die Fülle der Gnade und Tugend auf alle seine Glieder über.

Im Mittelalter glaubten einige Theologen, daß die Taufe eines unmündigen Kindes nicht die Eingießung der Tugenden bewirke, weil das Kind von diesen Habitus noch keinen Gebrauch machen könne. Aber das Konzil von Vienne 1311 (Denz. 483) erklärte es für die „wahrscheinlichere Meinung", daß auch dem Kinde die Tugenden quoad habitum eingegossen werden. Vgl. Trid. S. 7 can. 13 (Denz. 869). Thomas a. 6.

Wie die gratia sacramentalis bei allen Sakramenten eine zu der gratia communiter dicta und zu den Tugenden und Gaben hinzukommende modale Vollkommenheit enthält, die dem besonderen Zwecke des Sakramentes entspricht (s. S. 22 f.), so ist die Taufgnade kraft ihrer besonderen Vollkommenheit darauf gerichtet, auf dem Wege der geistlichen Wiedergeburt die Getauften zu Gliedern Christi zu machen und ihnen das Recht auf die von dem Haupte ausgehende geistliche Erleuchtung und Bewegung zu geben, damit sie dem durch die Taufe grundgelegten geistlichen Leben entsprechend einen geistlichen Wandel führen können (Thomas a. 5).

III. Die Taufe prägt der Seele des Empfängers den Taufcharakter ein. De fide. Die lehramtliche Entscheidung und den Nachweis aus der Offenbarung siehe S. 24 f.

Durch den Taufcharakter wird der Täufling für immer ein Glied an dem mystischen Leibe Christi, ein Mitglied der sichtbaren Kirche. Der Taufcharakter befähigt ihn zum Empfange der anderen Sakramente und berechtigt ihn, an den Gnadenmitteln der Kirche teilzunehmen (ianua ac fundamentum sacramentorum, nach CIC 737, 1). Andererseits übernimmt er durch die Taufe die Verpflichtung, die Gesetze des Reiches Christi treu zu befolgen.

Der Taufcharakter begründet auch die strenge Unwiederholbarkeit der gültig vollzogenen Taufe. Selbst der Abfall vom Glauben macht laut Trid. S. 7 can. 11 (Denz. 867) keine Wiedertaufe nötig. Wenn Cyprian die Taufe der bereits von Häretikern Getauften forderte, so tat er es, weil er die Ketzertaufe für ungültig hielt, lehnte aber die Bezeichnung „Wiedertaufe" ausdrücklich ab. Ep. 71, 1: Nos autem dicimus eos, qui inde (ab haeresi) veniunt, non rebaptizari apud nos, sed baptizari. Für die Fälle, in denen über die gültige Spendung der Taufe ein

begründeter Zweifel obwaltet, sieht die Kirche eine Wiederholung sub conditione vor (oben S. 24).

Die Taufe macht an sich jeden, der sie gültig empfängt, zu einem Gliede der katholischen Kirche und unterstellt ihn ihrer Jurisdiktionsgewalt. Von ihr abzufallen, kann es keinen objektiv gerechten Grund geben. Vgl. Trid. S. 7 can. 14 (Denz. 870); Vatic. S. 3 cp. 3 und can. 6 de fide (Denz. 1794. 1815).

Trid. S. 7 can. 6—10 belegt noch eine Reihe von protestantischen Sätzen mit dem Anathem, in denen die Wirkungen der Taufe in maßloser Weise übertrieben werden: Der Getaufte sei von der Pflicht, die Gebote Gottes und der Kirche zu befolgen, für immer frei, keine Sünde außer dem Unglauben könne ihn der Gnade berauben, jede nach der Taufe begangene Sünde werde durch die bloße Erinnerung an die empfangene Taufe und den Glauben daran nachgelassen. Es sind Behauptungen, die mit der Offenbarung in Widerspruch stehen und nur aus dem Bestreben der Reformatoren verständlich sind, das Sakrament der Buße abzuschaffen.

Bartmann II³ 275 ff.; Billot th. 29; Billuart diss. 4; Gihr I³ 166 ff.; Gonet disp. 4; Gotti qu. 6; Heinrich-Gutberlet IX 288 ff.; Pesch VI⁴ 185 ff.; Pohle III⁶ 130 ff.; Sasse I 216 ff.; Schanz 238 ff.; Scheeben IV 521 ff.; P. Minges, Nachlassung läßlicher Sünden durch die Taufe: Zeitschrift für kath. Theol. 1919, 351 ff.

§ 16.

Die Notwendigkeit der Taufe.

„Notwendig ist, was nicht nicht sein kann" (Thomas 1 qu. 82 a. 1). Absolut notwendig ist, dessen Nichtsein in sich widersprechend ist, bedingt notwendig, das nur unter bestimmter Voraussetzung nicht nicht sein kann (1 qu. 19 a. 3). Etwas ist innerlich oder durch sich notwendig, wenn seine Notwendigkeit in seinem Wesen begründet ist, hingegen von außen her oder durch etwas anderes notwendig, wenn die Notwendigkeit eine äußere Ursache hat, sei es eine Wirkursache oder ein Zweck. Von seiten der Wirkursache ist etwas notwendig, wenn es von ihr erzwungen wird (necessitas ex coactione), von seiten des Zweckes, wenn es das einzige Mittel ist, den Zweck zu erreichen oder ihn gut zu erreichen (necessitas ex fine oder finis) (1 qu. 82 a. 1; 2, 2 qu. 58 a. 3 ad 2).

Die Notwendigkeit von seiten des Zweckes ist wiederum eine doppelte. Entweder beruht sie auf dem bloßen Gebote, dieses und kein anderes Mittel anzuwenden (necessitas praecepti). Oder das Mittel ist wirklich das einzige, das für den bestimmten Zweck in Betracht kommen kann, so daß der Zweck auch bei schuldloser Außerachtlassung des Mittels nicht erreicht wird (necessitas medii). Was necessitate medii notwendig ist, kann in der Weise notwendig sein, daß es wirklich angewandt werden muß (necessarium in re), oder so, daß auch das Verlangen oder der Vorsatz es anzuwenden genügt (necessarium in re aut in voto).

Wenn wir nun bei der Taufe wie bei den übrigen Sakramenten nach der Notwendigkeit ihres Empfanges fragen, so liegt auf der Hand, daß hierfür die absolute und die innere Notwendigkeit sowie die äußere

Notwendigkeit, die von der Wirkursache herrührt (necessitas ex coactione), außer Betracht bleiben. Die Notwendigkeit ein Sakrament zu empfangen, ist stets nur eine bedingte und eine äußere von seiten des Zweckes (necessitas finis); und zwar ist es eine necessitas medii ad salutem. Denn alle Sakramente sind, wie das Tridentinum als Dogma festgestellt hat, zum Heile notwendig, wenn sie auch nicht sämtlich für jeden einzelnen notwendig sind: S. q. d., sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a. s. (S. 7 can. 4 de sacr., Denz. 847).

Wird etwas heilsnotwendig genannt ohne Zusatz, so ist es notwendig im eigentlichen Sinne, nicht bloß nützlich, förderlich oder nahezu notwendig, sondern schlechthin unentbehrlich zum Heile. Nur läßt sich aus dem Worte nicht ohne weiteres entnehmen, ob eine Notwendigkeit zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade oder zur Beharrlichkeit in der Gnade gemeint ist. In dieser Hinsicht bestehen Unterschiede unter den Sakramenten.

I. Die Taufe ist heilsnotwendig. De fide.

Gegen diese Wahrheit erhoben sich die Pelagianer; sie lehrten, daß der Mensch auch im gegenwärtigen Zustande mit den bloßen Kräften seiner Natur das „ewige Leben" erreichen könne; die Taufe verhelfe ihm nur zu einer (angeblichen) höheren Stufe der Seligkeit, dem „Reiche Gottes" (Joh. 3, 5). Auch der Protestantismus muß folgerichtig die Heilsnotwendigkeit der Taufe bestreiten, da auch der Ungetaufte zu dem Fiduzialglauben, der allein ihn rechtfertigt, gelangen kann.

Darum hat das Tridentinum S. 7 can. 5 (Denz. 861) gegen Zwingli und Calvin definiert: S. q .d., baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, a. s. Übrigens kann statt des wirklichen Empfanges der Taufe unter Umständen auch das votum baptismi, d. h. das Verlangen und der Vorsatz sie zu empfangen, genügen (can. 4, s. oben; S. 6 cp. 4, Denz. 796), weil die Notwendigkeit der Taufe nicht in ihrem Wesen begründet ist, sondern auf einer positiven Anordnung Gottes beruht. Ste ist also notwendig necessitate medii ad salutem als das einzige Mittel zur Tilgung der Erbsünde und zum erstmaligen Empfang der Rechtfertigungsgnade, und zwar für die Unmündigen notwendig in re, für die Erwachsenen in re aut in voto. Vgl. Denz. 2041. 2042 und CIC 737, 1.

1. Die Hl. Schrift spricht die Heilsnotwendigkeit der Taufe offen aus. Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Mark. 16, 16: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Wie sehr das christ-

liche Volk von dieser Wahrheit überzeugt war, zeigt auch die „Taufe für die Verstorbenen" 1 Kor. 15, 29 (s. S. 53).

2. Traditionszeugen sind z. B. Hermas Sim. IX, 16, nach dessen Meinung sogar die ohne Taufe verstorbenen Gerechten von „den Aposteln und Lehrern", die nach ihrem Tode in die Unterwelt hinabstiegen und predigten, noch die Taufe empfangen mußten, um in das Himmelreich eingehen zu können; ferner Tertullian De bapt. 13, der ausdrücklich die falsche Lehre zurückweist, im Christentum könne noch wie im Alten Bunde der Glaube ohne die Taufe selig machen; er gibt (ib. 12) die Regel: Praescribitur nemini sine baptismo competere salutem. Irenäus Adv. haer. III, 17, 2; Basilius Hom. 13, 2; Gregor von Nyssa Orat. cat. 35; Ambrosius De myst. 4; De Abr. II, 11, 79. Besonders oft und nachdrücklich ist Augustinus gegen die Pelagianer hierfür eingetreten. Es gilt ihm als ein notwendiger Gegenstand des katholischen Glaubens, daß niemand ohne die Taufe in die himmlische Seligkeit eingehen kann (De anima et eius orig. III, 9, 12 u. ö.).

II. Für die erwachsenen Ungetauften besteht zudem das strenge Gebot Gottes, sich taufen zu lassen (necessitas praecepti).

Diese Verpflichtung ergibt sich aufs klarste aus dem Taufbefehle und aus der Heilsnotwendigkeit der Taufe. Deswegen ist der wirkliche Empfang des Sakramentes für die Erwachsenen auch dann sub gravi bindende Pflicht, wenn sie durch die Blut- oder Begierdetaufe (s. unten) gerechtfertigt sind. Nur Unkenntnis oder Unmöglichkeit würde in diesem Falle die Unterlassung entschuldigen.

III. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe besteht auch für alle unmündigen Kinder. De fide.

Die Synode von Karthago 418 can. 2 (Denz. 102) erklärt gegen die Pelagianer, daß die neugeborenen Kinder der Taufe in remissionem peccatorum bedürfen. Das Tridentinum wiederholt diese Entscheidung und fügt hinzu, daß sie auch für die Kinder getaufter Eltern gilt (S. 5 can. 4, Denz. 791; vgl. S. 7 can. 12—14, Denz. 868 ff.). – Gegner dieser Lehre sind außer den Pelagianern besonders die Waldenser, Wiedertäufer und Baptisten. Die Reformatoren haben die Kindertaufe beibehalten, obwohl sie zu der von ihnen behaupteten Wirksamkeit der Sakramente ex opere operantis in offenem Gegensatze steht.

1. Aus der Hl. Schrift ist freilich die Tatsache der Kindertaufe nicht sicher zu belegen; nur die Möglichkeit besteht, daß dort, wo die Taufe ganzer Familien bezeugt wird (Apg. 16, 15. 33; 18, 8;

1 Kor. 1, 16), die Kinder mitgemeint sind. Aber der **Grundsatz**, daß die Taufe auch für sie bestimmt ist, läßt sich aus der Hl. Schrift erschließen. Denn „Gott will, daß alle Menschen selig werden" (1 Tim. 2, 4). Dieser Heilswille Gottes schließt, wie Bd. II[5] 449 f. 459 f. gezeigt wurde, auch die Kinder ein. Von ihnen sagt auch der Heiland: „Ihrer ist das Himmelreich" (Matth. 19, 14), d. h. sie sind für den Himmel bestimmt und seiner fähig. Das ordentliche Mittel des Heils für alle ist aber seit Christus die Taufe (Joh. 3, 5). Ferner sollen die Apostel nach dem Taufbefehle Matth. 28, 18 f. alle Völker zu Jüngern machen (*μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*) und sie taufen, d. h. sie sollen zunächst die Erwachsenen gewinnen, aber durch sie das ganze Volk, indem sie sie mit ihren Kindern durch die Taufe in die Jüngerschaft Christi aufnehmen.

2. Der erste Zeuge der **Überlieferung** ist Irenäus Adv. haer. II, 22, 4, indem er auch infantes et parvulos et pueros unter denen aufführt, die die Wiedergeburt empfangen. Origenes bezeugt In Levit. hom. 8, 3, daß secundum ecclesiae observantiam die Kinder getauft wurden; er erklärt Comm. in Rom. V, 9, daß „die Kirche diese Überlieferung von den Aposteln empfangen hat", und findet den Grund in der Sünde, mit der die Kinder auf die Welt kommen. Denselben Grund führt Cyprian Ep. 59, 3 f. an. Unter seinem Vorsitz beschloß die Synode zu Karthago 252, daß die Kinder im Falle der Not auch schon vor dem achten Tage zu taufen seien (Ep. 59, 2). Ebenso treten z. B. Papst Siricius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus für die Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe ein, letzterer besonders gegen die Pelagianer, die zwar den kirchlichen Brauch, die Kinder zu taufen, beibehielten, aber infolge ihrer Leugnung der Erbsünde diese Taufe nicht als heilsnotwendig ansahen.

Nur wenige kirchliche Lehrer hatten Bedenken gegen die Taufe der Kinder. Gregor von Nazianz Orat. 40, 17. 28 sprach sich dafür aus, die Kinder erst etwa im Alter von drei Jahren zu taufen, damit sie schon etwas von der heiligen Handlung zu ahnen imstande seien. Tertullian hält es sogar für ersprießlicher, daß die Kinder erst dann Christen werden, wenn sie Christus kennen und zu ihm beten können. De bapt. 18: Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Ja es erscheint ihm wünschenswert, daß Unverheiratete mit der Taufe so lange warten, bis sie heiraten oder für die Enthaltsamkeit fest genug sind (ib.). Diese Polemik gegen die Kindertaufe ist indes ein Beweis für das Vorhandensein des Brauches.

Im 3. und namentlich im 4. Jahrhundert griff die Unsitte um sich, die Taufe bis in das reifere Alter oder gar bis zur Todesgefahr **aufzuschieben**, um der Gefahr, die Taufunschuld zu verlieren, eher überhoben zu sein. In der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts setzte aber ein entschiedener

Kampf dagegen ein, an dem sich die drei großen Kappadozier, Ambrosius und Chrysostomus beteiligten, und da nun in dem pelagianischen Kampfe die Erkenntnis zu voller Klarheit kam, daß die ungetauft sterbenden Kinder von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossen bleiben, so fand die Kindertaufe keine Gegnerschaft mehr, wenngleich in den folgenden Jahrhunderten die Beobachtung der beiden Haupttaufzeiten am Tage vor Ostern und vor Pfingsten oft einen Aufschub von mehreren Monaten mit sich brachte. Vgl. F. J. Dölger, Konstantin d. Gr. und seine Zeit. Freiburg 1913, 429 ff.

3. Die ratio theologica zeigt zunächst, daß die unmündigen Kinder die Taufwirkungen empfangen können.

a) Wie ihnen das natürliche Leben ohne ihr Zutun zuteil wird, so ist es auch hinsichtlich des übernatürlichen möglich, und wie sie ohne ihr Zutun in die Sünde Adams verstrickt sind, so können sie ebenfalls ohne eigene Mitwirkung in Christus befreit und begnadigt werden (Thomas 3 qu. 68 a. 9).

b) Wie sie im Alten Bunde der Beschneidung und ihrer Wirkungen fähig waren, so der Taufe im Christentum.

c) Die Taufe wirkt ex opere operato. Die Kinder sind durch die potentia oboedientialis befähigt, die Wirkungen aufzunehmen, und zugleich außerstande, ihnen ein Hindernis (obex gratiae) entgegenzusetzen.

Die Kinder müssen aber getauft werden, weil alle mit der Erbsünde auf die Welt kommen und die Taufe (oder die äußerst seltene Bluttaufe) das einzige Mittel für sie ist, von der Sünde gereinigt zu werden.

Man wendet ein, die Rechtfertigung geschehe durch den Glauben, Taufe und Glaube müssen verbunden sein (Mark. 16, 16); die Taufe heiße seit alters sacramentum fidei; die unmündigen Kinder seien daher der Taufe unfähig, weil sie den Glauben nicht erwecken können. – Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, nehmen viele Lutheraner mit Luther selbst an, daß die Kinder im Augenblicke der Taufe durch ein Wunder befähigt werden, den Fiduzialglauben zu erwecken. Aber für diesen „Kinderglauben" findet sich in Schrift und Tradition nicht die mindeste Stütze, und aus dem Verhalten der Kinder bei der Taufe ist gleichfalls von einem Vernunftgebrauche nichts zu erkennen. Die richtige Antwort auf den Einwurf wird lauten, daß der Glaube, da er nicht die bewirkende Ursache der Rechtfertigung, sondern nur Disposition ist, ebenso wie andere disponierende Akte, von den Kindern nicht actu erweckt zu werden braucht, weil sie sich nicht actu von Gott abgewandt haben, und daß der Glaube, soweit er für die Kinder notwendig ist, von der Kirche geleistet wird. Thomas 3 qu. 68 a. 9 ad 2: Sicut Augustinus scribens Bonifatio (C. duas epist. Pelag. I, 22) dicit, „in ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis, quae in baptismo remittuntur, peccata traxerunt". Nec impeditur eorum salus, si parentes sint infideles, quia, sicut Augustinus dicit eidem Bonifatio scribens (Ep. 98, 5), „offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam non tam ab eis, quorum gestantur manibus (quamvis et

ab ipsis, si ipsi boni fideles sunt), quam ab universa societate sanctorum atque fidelium“ . . . Fides autem unius, immo totius ecclesiae parvulo prodest per operationem Spiritus Sancti, qui unit ecclesiam et bona unius alteri communicat.

Der Einwand, es sei unbillig, unmündige Kinder zu taufen und ihnen dadurch ohne ihre Zustimmung die schweren Pflichten der christlichen Religion aufzubürden, setzt fälschlich voraus, daß die Taufverpflichtungen von der Einwilligung des Menschen abhängen. Jeder Mensch muß sie seit der Verkündigung des Evangeliums auf sich nehmen. Denn er muß sich taufen lassen, um das ewige Heil zu gewinnen, und durch die Taufe nimmt Christus ihn für immer für den Dienst Gottes in seiner Kirche in Anspruch. So werden dem Täufling unabhängig von einer besonderen Zustimmung durch den bloßen Empfang der Taufe die Pflichten des christlichen Lebens auferlegt. Dem im unmündigen Alter getauften Kinde geschieht also kein Unrecht. Im Gegenteil, es widerfährt ihm ein großes Glück, da es durch das Sakrament des Eintrittes in den Himmel würdig gemacht und durch die Unterwerfung unter die Gesetze des Christentums vor vielen Gefahren der Verdammnis bewahrt wird. Das Recht, sich später von diesen Gesetzen loszusagen, wird von der Kirche (Trid. S. 7 can. 14, Denz. 870) nachdrücklich verneint; die Getauften bleiben auch gegen ihren Willen zu allen Verpflichtungen der Christen für immer verbunden.

IV. Das Sakrament der Taufe kann ersetzt werden:

1. Durch die Begierdetaufe (baptismus flaminis) d. i. durch einen Akt vollkommener Liebe oder Reue, der mit dem Vorsatze sich taufen zu lassen (votum baptismi) verbunden ist. Auf diese Möglichkeit der außersakramentalen Wiedergeburt macht das Konzil von Trient S. 6 cp. 4 und S. 7 can. 4 (Denz. 796. 847), wie schon früher Innozenz II (Denz. 388) und Innozenz III (Decr. Greg. III, 42, 4) ausdrücklich aufmerksam. Den Irrtum des Bajus, daß die Begierdetaufe die Sünden nicht nachlasse, verwarf Pius V 1567 (Denz. 1031 – 1033).

a) Die Hl. Schrift bezeugt mehrfach die sündentilgende Kraft der vollkommenen Liebe. Luk. 7, 47: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. 10, 27 f.: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo . . . Hoc fac et vives. Joh. 14, 21: Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. 1 Joh. 4, 7: Omnis, qui diligit, ex Deo natus est.

b) In der Väterzeit weisen z. B. Cyprian, Ambrosius, Augustinus auf den Ersatz des Sakramentes durch die Begierdetaufe hin. Cyprian Ep. 73, 23 hält die von Ketzern erteilte Taufe für ungültig, aber er meint: Wenn der Empfänger im guten Glauben und Willen war, so wird Gott nach seiner Milde das Fehlende ersetzen. Ambrosius De obitu Valent. 51 – 53 bezeugt, daß der vor der Taufe gestorbene Kaiser Valentinian II das Verlangen nach

dem Sakramente geäußert hatte, und erklärt sodann: Certe quia poposcit [gratiam], accepit . . . Hunc sua pietas abluit et voluntas. Augustinus De bapt. c. Donat. IV, 22, 29 lehrt, daß nicht nur das Martyrium, sondern auch „der Glaube und die Bekehrung des Herzens" die Taufe ersetzen kann. Doch tritt er mit anderen Vätern dem Mißbrauche, die Taufe aufzuschieben, entgegen. Nicht mit Unrecht erblickt er in solcher Verzögerung einen Mangel wahren Verlangens, der das Zustandekommen einer wirksamen Begierdetaufe verhindert. Vgl. Gregor von Nazianz Orat. 40, 23; Gregor von Nyssa Adv. eos, qui differunt baptismum (Migne P. gr. 46, 416 ff.).

c) Thomas 3 qu. 68 a. 2 faßt zusammen: Cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte, antequam baptismum suscipiat, et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Thomas bemerkt weiter a. 4 ad 2, daß die Begierdetaufe auch von denen empfangen werden kann, die nichts von dem Taufsakramente wissen. Wofern sie nur in vollkommener Liebe den Vorsatz haben, alles zu tun, was Gott von ihnen verlangt, ist in diesem Vorsatze das votum baptismi eingeschlossen (votum virtuale oder implicitum).

Die Begierdetaufe ist aber kein ganz vollwertiger Ersatz des Sakramentes; denn sie erteilt zwar die Rechtfertigung, aber nicht den Taufcharakter, und somit nicht die Befähigung, die übrigen Sakramente zu empfangen; und weil sie nur ex opere operantis wirkt, so nimmt sie nicht immer alle läßlichen Sünden und zeitlichen Strafen hinweg, sondern je nach der Stärke der Liebe in höherem oder geringerem Maße.

2. Durch die Bluttaufe (baptismus sanguinis) d. i. das Martyrium. Ein Märtyrer ist, wer wegen seines Bekenntnisses des christlichen Glaubens oder für eine christliche Tugend den vom Verfolger ihm gewaltsam zugefügten Tod oder eine ihrer Natur nach zum Tode führende Mißhandlung freiwillig und widerstandslos erduldet. Wesentlich ist, wie Augustinus wiederholt hervorhebt, außer dem Todesleiden auch die causa d. i. die objektive Ursache und die Gesinnung. Martyres veros non facit poena, sed causa (Ep. 89, 2 u. ö.).

a) Die Hl. Schrift bestätigt, daß der Martertod das übernatürliche Leben der Seele bewirkt. Matth. 10, 32: Omnis ergo,

qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in coelis est. V. 39: Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam (ebenso 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24). Joh. 12, 25: Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Den Namen Taufe für das Todesleiden gebraucht der Herr selbst Luk. 12, 50: Baptismo autem habeo baptizari. Daß nur die rechte Gesinnung dem qualvollen Tode Wert verleiht, betont besonders stark 1 Kor. 13, 3.

b) In der Tradition bezeichnet das Martyrium Perpet. et Felic. 21 den Martertod als secundum baptisma. Tertullian De bapt. 16 nennt ihn lavacrum sanguinis und sagt über seinen Wert: Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. Cyprian Ep. 73, 22 preist das Martyrium als die ruhmvollste und größte Taufe. Ähnlich urteilen Eusebius Hist. eccl. VI, 4; Cyrill von Jerus. Cat. 3, 10; Augustinus De civ. Dei XIII, 7; Ep. 265, 4 usw. Letzterer erachtet es als „eine Beleidigung, für den Märtyrer noch zu beten" (Sermo 159, 1).

Auch unmündige Kinder können der Bluttaufe teilhaftig werden. Die bethlehemitischen Kinder (Matth. 2, 16) werden von der Kirche wie christliche Märtyrer verehrt. Schon Irenäus Adv. haer. III, 16, 4 und Cyprian Ep. 56, 6 lehren, daß der Tod diesen Kindern den Himmel verschafft hat. Leo d. Gr. Sermo 31, 3: „Die der gottlose König von der Welt hinwegnimmt, läßt Christus in den Himmel eingehen, und denen er die Erlösung durch sein Blut noch nicht erworben hat, denen erteilt er schon die Würde des Martyriums."

Da die Unmündigen noch keines opus operantis fähig sind, so muß die Bluttaufe an ihnen ex opere operato wirksam sein. Deshalb ist anzunehmen, daß das Martyrium auch an den Erwachsenen ex opere operato wirkt und so ihr opus operantis wesentlich ergänzt (Thomas 3 qu. 87 a. 1 ad 2; In Sent. 4 d. 4 qu. 3 a. 3 sol. 3). Die Bluttaufe wirkt also objektiv, analog dem Sakramente der Taufe. In beiden ist das Verdienst Christi wirksam (2, 2 qu. 124 a. 1 ad 1). Die Rechtfertigung tritt unfehlbar sicher ein, wenn keine sittliche Indisposition entgegensteht.

Die Wirkung der Bluttaufe besteht in der Nachlassung aller Sünden und Strafen und sie verleiht bei gleicher Disposition ein höheres Gnadenmaß als das Sakrament der Taufe, weil in ihr das Leiden Christi, indem es real nachgeahmt wird, und der Hl. Geist, der die Liebe bis zur Hingabe des Lebens ent-

facht (Joh. 15, 13), stärker wirken, als in der Taufe, wo das Leiden Christi nur symbolisch zur Darstellung kommt. Vgl. 3 qu. 66 a. 12. Den Taufcharakter erteilt die Bluttaufe nicht.

Bonaventura und andere meinen, nicht das Erdulden des Todes, sondern der etwa vorhergehende vollkommene Liebesakt rechtfertige den Ungetauften. Aber dann ist die Hauptwirkung, die die Offenbarung dem Martertode zuschreibt, schon vorher durch eine Begierdetaufe hervorgerufen, und der Bluttaufe bleibt nur übrig, von etwaigen läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen zu befreien. Diese Ansicht scheint der Bedeutung der Bluttaufe nicht gerecht zu werden. Es ist überhaupt nicht sicher, daß die Disposition des erwachsenen Märtyrers in vollkommener Liebe und Reue bestehen muß; nach wohlbegründeter Meinung vieler Theologen genügt die unvollkommene Reue, wie sie zum Empfange des Tauf= und Bußsakramentes ausreicht, und so wird der attritus, wenn er das Martyrium erleidet, durch die Eingießung der Gnade und Caritas zum contritus.

Weil so zahlreiche Kinder ohne die Taufe (oder Bluttaufe) sterben und nach der dargelegten Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe des ewigen Lebens nicht teilhaftig werden, haben einige Theologen versucht, einen Ersatz für die Kindertaufe ausfindig zu machen. Aber diese Versuche erweisen sich als verfehlt.

1. Das gläubige Verlangen der Eltern oder anderer, daß das Kind getauft werde, soll diesem regelmäßig die Rechtfertigung und das Heil von Gottes Erbarmen erwirken (Cajetan). — Aber für die Annahme eines solchen Gesetzes des göttlichen Erbarmens bietet die Offenbarung keinen hinreichenden Anhaltspunkt. Vgl. vielmehr Joh. 3, 5. Das Decr. pro Iacobitis mahnt, mit der Taufe der Kinder nicht bis zum 40. oder 80. Tage zu warten, sondern sie möglichst bald zu taufen, cum ipsis non possit alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi (Denz. 712).

2. Die Seele des Kindes soll (nicht durch ein Wunder, sondern nach dem natürlichen Gange der Dinge) im Augenblicke ihrer Trennung von dem Leibe der freien Selbstentscheidung und folglich mit Hilfe der Gnade der Begierdetaufe fähig werden (Klee). — Allein einerseits hat dann der status viae aufgehört; andererseits würden zufolge dieser Annahme alle Kinder, die im unmündigen Alter sterben, vor die genannte Entscheidung gestellt, und so wäre auch das Los der getauften Kinder ungewiß; auch träfe dann die Lehre des Konzils von Florenz (Decr. pro Graecis, Denz. 693) nicht mehr zu, daß es Menschen gibt, die in der bloßen Erbsünde aus dem Leben scheiden.

3. Der Tod soll ähnlich wie die Blut= oder Leidenstaufe als ein Quasisakrament (quasi ex opere operato) das sterbende Kind reinigen und heiligen (Schell, er hat diese Ansicht später zurückgezogen). — Diese Annahme verdunkelt die Heilsnotwendigkeit der Taufe um so mehr, als man sie folgerichtig auch auf die ungetauften Erwachsenen anwenden müßte. Auch diese würden, wenn sie unvollkommene Reue über ihre Sünden haben, durch das „Todessakrament" zum Heile gelangen.

Bartmann II³ 277 ff.; Billot th. 24 f.; Billuart diss. 1 a. 6, diss. 3 a. 1. 2; Gihr I³ 192 ff.; Gonet disp. 1 a. 6. 7, disp. 3 a. 1; Gotti qu. 2, qu. 5 dub. 1—3; Heinrich-Gutberlet IX 336 ff.; Pesch VI⁴ 190 ff. 205 ff.; Pohle III⁶ 235 ff.; Sasse I 222 ff.; Schanz 267 ff.; Scheeben IV 530 ff.; Risi, De baptismo parvulorum in primitiva ecclesia. Rom 1870; W. Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche. Breslau 1912; A. Kranich, Ist Kriegertod Martyrertod? Braunsberg 1917; M. Rackl, Ist der Tod fürs Vaterland ein Martyrium? Eichstätt 1917; Ders., Die Anschauung der kath. Theologen über das Martyrium des Soldatentodes: Divus Thomas VIII, 1921, 55 ff.; J. Pohle, Soldatentod und Märtyrertod. Paderborn 1918.

§ 17.

Der Spender und der Empfänger der Taufe.

Hinsichtlich der Spendung unterscheidet man die feierliche und private Taufe (baptismus solemnis und privatus). Sie heißt feierlich, wenn „alle Riten und Zeremonien nach den Vorschriften der Ritualbücher“ ausgeführt werden, im anderen Falle nennt man sie nichtfeierlich oder privat (CIC 737, 2). Spendet ein Priester oder Diakon die private Taufe, so sollen außer dem eigentlichen Taufakte, wenn Zeit vorhanden ist, die nachfolgenden Zeremonien vollzogen werden. Wenn jemand, der nicht Priester oder Diakon ist, die Taufe spendet, so ist diese auf den wesentlichen Taufakt zu beschränken (CIC 759, 1).

I. Jeder Mensch kann gültig und im Notfalle auch erlaubterweise taufen. De fide nach dem vierten allgemeinen Laterankonzil 1215 (Denz. 430): Sacramentum baptismi . . . a quocumque rite collatum proficit ad salutem. Im Decr. pro Arm. 1441 (Denz. 696) heißt es: Etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia. Vgl. Trid. S. 7 can. 4 de bapt. (Denz. 860).

1. Die Hl. Schrift belehrt uns, daß die Apostel nicht alle Taufen in eigener Person vornahmen (Apg. 10, 48; 1 Kor. 1, 14 ff.). Mindestens wurden auch Diakone damit betraut (Apg. 8, 12). Ob der „Jünger“ Ananias, von dem Paulus die Taufe empfing (Apg. 9, 10 ff.), dem Klerus angehörte, steht nicht fest.

2. Unter den Traditionszeugen spricht sich Tertullian De bapt. 17 für das Recht der Laien, im Notfalle zu taufen, aus. Ebenso zwischen 306 und 312 das Konzil von Elvira can. 38; Hieronymus Dial. c. Lucif. 9; Augustinus C. epist. Parm. II, 29; Papst Gelasius I Ep. 14, 7. Dieses Recht wird von keinem bestritten. Doch ist zu beachten, daß die genannten Zeugen nur von getauften Laien sprechen. Augustinus ist persönlich davon überzeugt, daß auch Ungetaufte gültig taufen können; aber da noch kein Plenarkonzil darüber entschieden habe, will er es nicht empfehlen

(De bapt. c. Donat. VII, 53). Im Jahre 757 entschied eine Synode von Compiègne can. 12, die von einem Ungetauften erteilte Taufe sei gültig, und ebenso erklärte im Jahre 866 Papst Nikolaus I auf eine Anfrage der Bulgaren, daß auch Juden und Heiden gültig taufen können (resp. 104, Denz. 335). Diese Lehre ist zum Allgemeingut der Kirche geworden.

Tertullian l. c., das sogenannte vierte Konzil von Karthago can. 100, die Apost. Konstit. III, 9 verbieten den Frauen, die Taufe zu spenden. Doch haben diese Verbote vielleicht nur die feierliche Taufspendung im Auge.

Über die von Häretikern erteilte Taufe s. S. 47 f. Über die Unmöglichkeit der Selbsttaufe S. 44 f.

Bei der Nottaufe sind die wesentlichen Erfordernisse hinsichtlich der Materie, Form und Intention genau zu beobachten, und nach Möglichkeit sollen zwei oder wenigstens ein Zeuge herangezogen werden (CIC 742, 1).

3. Innerlich ist unser Satz in dem allgemeinen Heilswillen Gottes und in der Heilsnotwendigkeit der Taufe begründet. Minister baptismi etiam est quicunque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiatur (3 qu. 67 a. 3).

II. Die feierliche Taufspendung kann nur von dem Bischofe, Priester und Diakon erlaubterweise vollzogen werden. Der Bischof und der Priester sind minister ordinarius, der Diakon minister extraordinarius. Vgl. Decr. pro Arm. (Denz. 696): Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. Eingehender Cat. Rom. II, 2, 18 und CIC 738 ff.

Während die Hl. Schrift nur die Tatsache meldet, daß auch andere Personen als die Apostel die Taufe spendeten (s. oben), weist die Überlieferung von Anfang an auf die Rechtslage hin. Ignatius Smyrn. 8, 2 schreibt: „Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt zu taufen." Priester und Diakone dürfen nach Tertullian De bapt. 17 nur taufen, wenn der Bischof sie beauftragt. Ähnlich Constit. apost. III, 11; Can. apost. 50. Doch ist das Recht der Diakone geringer, als das der Priester. Vom Notfalle abgesehen, erklärt Papst Gelasius Ep. 14, 7, sollen sie nur im Auftrage des Bischofs oder Priesters taufen. Das Verhältnis ist dann später so bestimmt worden, daß der Diakon nur der außerordentliche Spender ist. Da er nämlich „Diener" ist, kann er kein Sakrament principaliter et quasi ex proprio officio erteilen (3 qu. 67 a. 1). Er darf die feierliche Taufe nur spenden, wenn der Bischof oder Pfarrer es ihm aus einem triftigen Grunde erlauben. Auch der Priester muß, um von seiner Vollmacht Gebrauch machen zu dürfen, an dem be-

treffenden Orte entweder die iurisdictio ordinaria besitzen oder von ihrem Inhaber (Bischof, Pfarrer) die Erlaubnis erhalten haben. Doch darf der Priester oder Diakon diese Erlaubnis im Notfalle voraussetzen.

III. Jeder noch nicht getaufte Mensch im Pilgerstande kann die Taufe gültig empfangen. Sententia certa.

Ist die Taufe heilsnotwendig für alle Menschen (Joh. 3, 5) und befiehlt Christus, daß alle getauft werden (Matth. 28, 19), dann muß jeder Mensch das Sakrament einmal im Leben gültig empfangen können. Vgl. auch Gal. 3, 17 f. Die Forderung, daß die Taufe erst in dem Alter, in dem Christus getauft worden ist, oder in Todesgefahr empfangen werde und daß die im unmündigen Alter Getauften wiederzutaufen seien, wenn sie zu den Unterscheidungsjahren gelangt sind, wurde vom Tridentinum S. 7 can. 12. 13 als häretisch zurückgewiesen.

Die Bedenken, die gegen die Kindertaufe erhoben werden können, sind S. 82 f. berücksichtigt worden. Ein Kind im Mutterschoße ist zu taufen, wenn keine gegründete Hoffnung mehr besteht, daß es lebend zur Welt gebracht und dann getauft werden kann. Gelingt die Geburt wider Erwarten, so muß die Taufe sub conditione wiederholt werden (CIC 746, 1. 5). Erwachsene, die nie den Vernunftgebrauch erlangt haben, sind zu taufen wie die unmündigen Kinder.

Wer des Vernunftgebrauches mächtig ist, muß zum gültigen Empfange wenigstens die intentio habitualis d. h. eine früher erweckte und nicht zurückgenommene Absicht haben. Geistesgestörte, die eine Zeitlang des Verstandes mächtig gewesen sind, können in Todesgefahr getauft werden, falls sie vor dem Beginne der Geistesstörung das Verlangen nach der Taufe geäußert haben (CIC 754). Haben sie lichte Augenblicke, so kommt es auf ihren Willen, getauft zu werden, an (ib.). Doch wird man bei Todesgefahr zu einer Taufe sub conditione schreiten können, wofern nur der Mangel der Taufintention nicht feststeht.

IV. Der erlaubte und würdige Empfang der Taufe setzt bei denen, die ihrer Vernunft mächtig sind, eine innere Disposition voraus.

Die Hl. Schrift fordert als Vorbereitung den Glauben an Christus und den Willen sich ihm anzuschließen (Mark. 16, 16; Matth. 28, 18 f.; Apg. 2, 41; 8, 4 ff. 35 f.; 10, 44 ff. usw.) und Reue über die Sünden (Apg. 2, 38; 3, 19).

Die Überzeugung der alten Kirche spricht sich aufs deutlichste in der Einrichtung des Katechumenates aus. Eine Beschreibung der Disposition, wie sie der Täufling gewöhnlich erwecken soll, gibt das Tridentinum S. 6 cp. 6. Unbedingt notwendig ist die Reue. Die Beichte der Sünden ist jedoch nicht erforderlich (3 qu. 68 a. 6), und es sind dem Täuflinge keine Bußwerke aufzuerlegen.

Fehlt die nötige Disposition, so prägt die Taufe nur den sakramentalen Charakter ein. Die übrigen Wirkungen können aber später aufleben, wenn der obex gratiae entfernt ist, und zwar treten sie auch dann in der Kraft der empfangenen Taufe ein. Vgl. S. 56 f.

Bartmann II³ 281 ff.; Billot th. 26 f. 30; Billuart diss. 2, diss. 3 a. 3—6; Gihr I³ 180 ff.; Gonet disp. 2 et 3; Gotti qu. 4, qu. 5 dub. 4—6; Heinrich-Gutberlet IX 304 ff.; Pesch VI⁴ 201 ff. 214 ff.; Pohle III⁶ 145 ff.; Sasse I 242 ff.; Schanz 250 ff.; Scheeben IV 528 ff.; F. Gillmann, Zur Frage der Selbsttaufe: Katholik 1912 I 380 ff.

2. Abschnitt.

Das Sakrament der Firmung.

Literatur (außer der S. 1 angeführten): Artikel Confirmation im Dictionnaire de théologie catholique III (Paris 1908) 975—1103, und im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie III (Paris 1914) 2515—2551; F. C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De confirmatione (17. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); Gonet wie oben S. 65; V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aq. De confirmatione (13. Bd. der Ausgabe von Bologna 1733); Lahousse wie oben S. 65; De Smed wie oben S. 65; F. X. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung. Wien 1906; Ders., Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums: Röm. Quartalschrift 1905, 1 ff.; M. Heimbucher, Die h. Firmung, das Sakrament des Hl. Geistes. Augsburg 1889; L. Janssens, La confirmation. Lille 1888; B. Nepefny, Die Firmung. Passau 1869; A. F. Wirgman, The Doctrine of Confirmation. London 1902; Belser wie oben S. 65; J. B. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung. Freiburg 1920; G. Bickell, Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern: Zeitschrift für kath. Theol. 1877, 85 ff.; Stakemeier wie oben S. 65; Marquardt wie oben S. 65; K. Lübeck, Das Myron in der orthodoxen griechischen Kirche: Theol. Quartalschrift 1915, 412 ff.; Ders., Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche: Pastor Bonus 1920/21, 111 ff. 176 ff. 219 ff.; W. Koch, Die Anfänge der Firmung im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen: Ebd. 1912, 428 ff.

§ 18.

Der Begriff und die Sakramentalität der Firmung.

I. **Die Firmung ist das von Christus eingesetzte Sakrament, das die Getauften zum mutigen und standhaften Bekenntnisse des Glaubens mit dem Hl. Geiste erfüllt.**

Im Griechischen heißt sie *χειροθεσία* (nach Apg. 8, 17; 19, 6; Hebr. 6, 2), *μύρον* (vgl. 2 Kor. 1, 21 f.), *χρίσμα*, *βεβαίωσις*, auch wie die Taufe *σφραγίς*, *τελείωσις* und *τέλειον*. Die Lateiner nennen sie impositio manus, signum, signaculum, consignatio, unctio, chrisma, chrismatio, perfectio, consummatio, confirmatio.

II. Die Firmung ist ein wahres und eigentliches, von der Taufe verschiedenes Sakrament. De fide.

Die Protestanten erkennen nur eine nichtsakramentale „Konfirmation" an. Sie ist der feierliche Abschluß des katechetischen Unterrichts vor der Gemeinde zur Erteilung des Kommunionrechtes. Das Sakrament der Firmung wurde von den Reformatoren, zum Teil unter den häßlichsten Schmähungen abgelehnt. Darum erließ das Konzil von Trient S. 7 folgende Entscheidungen über die Firmung: Can. 1: S. q. d., confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum, aut olim nihil aliud fuisse quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant, a. s. Can. 2: S. q. d., iniurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, a. s. S. 7 can. 1 de sacr. definiert die Einsetzung aller Sakramente, die Firmung eingeschlossen, durch Christus. — Die Behauptung der Modernisten, daß die Urkirche die Taufe und Firmung nicht als zwei Sakramente unterschieden habe, wurde von Pius X 1907 (prop. 44, Denz. 2044) verurteilt.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

Wie schon der Prophet Joel 2, 28f. für die messianische Zeit die Ausgießung des Hl. Geistes „über alles Fleisch" angekündigt hatte und überhaupt die Erwartung des Hl. Geistes als der großen messianischen Gabe den Propheten eigen gewesen war (z. B. Is. 12, 3; 32, 15; 44, 3; Ez. 39, 29; 47, 9. 12), so verhieß Christus der Herr vor seinem Tode (Joh. 7, 37ff.; 14, 16f. 26 usw.) und nach seiner Auferstehung (Luk. 24, 49; Apg. 1, 4) allen, die an ihn glauben, den Hl. Geist als Tröster, Lehrer und Spender einer Gnadenkraft zum mutigen Zeugnisse für Christus. Diese Verheißung erfüllte sich in der Geistessendung am Pfingsttage unmittelbar nur an der kleinen Zahl der Apostel und ersten Gläubigen. Aber die Apostel waren überzeugt, daß alle daran teilhaben sollten, wie Petrus in seiner Pfingstrede spricht (Apg. 2, 39): Vobis enim est repromissio et filiis vestris et omnibus, qui longe sunt, quoscunque advocaverit Dominus Deus noster (vgl. 5, 32; 8, 14ff.; 19, 1ff.). Darum mußte die Mitteilung des Hl. Geistes an alle Gläubigen auf andere Weise erfolgen. Da uns nun eine Handlung und nur eine einzige bezeugt wird, durch die die Apostel den Hl. Geist mitteilten, so haben wir anzunehmen, daß sie diese Handlung gemäß der Anordnung Christi vornahmen.

Dieser Ritus war die mit Gebet verbundene Handauflegung der Apostel auf die bereits Getauften. Nach Apg. 8, 14 ff. hatte der Diakon Philippus in Samaria die von ihm Bekehrten getauft. Die Apostel sandten nun Petrus und Johannes dorthin; diese beteten für die Getauften (V. 15: Oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum Sanctum) und verliehen ihnen durch Handauflegung den Hl. Geist (V. 17: Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum). Nach V. 18 f. war die Geistesmitteilung stets die Wirkung der apostolischen Handauflegung. Die Verschiedenheit dieses Ritus von der Taufe ist offensichtlich. Die Kraft aber, den Hl. Geist zu spenden, kann der Handauflegung nicht durch Menschen mitgeteilt worden sein. Christus muß sie eingesetzt haben. – Denselben Ritus mit derselben Wirkung nahm nach Apg. 19, 1 ff. Paulus an zwölf Jüngern in Ephesus vor. Auch hier ist die Verschiedenheit der Firmung von der Taufe deutlich zu erkennen; denn es heißt V. 5 f.: His auditis baptizati sunt in nomine Domini Iesu. Et cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus super eos. – Hebr. 6, 1 f. wird die Handauflegung neben der Bekehrung und der Taufe zu der „Grundlage“ (*θεμέλιον*) des Christentums gerechnet; und V. 4 scheint die Mitteilung des Hl. Geistes hiermit in Verbindung gesetzt zu sein. Die Grundlage muß aber von dem Stifter des Christentums selbst herrühren und ewige Geltung haben. Die Apostel waren nach ihrer eigenen Angabe nur ausführende „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor. 4, 1; vgl. Gal. 1, 8 ff.).

Die Gegner suchen diese Beweise durch die Behauptung zu erschüttern, daß die apostolische Handauflegung bloß ein Mittel gewesen sei, außerordentliche Gaben des Hl. Geistes (Charismen) zu erteilen, wie sie Apg. 19, 6 ausdrücklich genannt werden: Venit Spiritus Sanctus super eos, et loquebantur variis linguis et prophetabant. Aus diesem Ritus habe eine etwas jüngere Zeit ein Sakrament der Geistesspendung gemacht. – Allein a) die Mitteilung des Hl. Geistes bedeutet in der Hl. Schrift weder ausschließlich noch an erster Stelle die Ausrüstung mit Charismen, sondern die Spendung der Heiligungsgnade zur Erneuerung der Herzen und zur Kräftigung und Ermutigung im Glaubenskampfe (Ez. 36, 25 ff.; Apg. 2, 38; 5, 32; 8, 17 f.; 10, 44 ff.). b) Die Charismen werden nie für sich allein „Hl. Geist“ genannt; daher kann Apg. 8, 17; 19, 6; Hebr. 6, 4 nicht auf sie bezogen werden. c) Christus hat den Hl. Geist allen Gläubigen und für alle Zeiten verheißen; auch die Handauflegung sollte nach Hebr. 6, 1 f. als „Grundlage“ eine dauernde Einrichtung sein; die Charismen wurden aber nur in den ersten Zeiten der Kirche, ihren besonderen Bedürfnissen entsprechend, und nicht allen Gläubigen verliehen.

Wird eingewendet, schon die Taufe erteile den Hl. Geist zur Heiligung (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5), und darum sei es nicht angängig, die apostolische Handauflegung als ein von der Taufe verschiedenes Sakrament hinzustellen, so ist zu erwidern: Es ist zwar derselbe Hl. Geist, der in der Taufe (wie überhaupt bei jedem Empfange der heiligmachenden Gnade) und in der Firmung erteilt wird, aber seine Wirkung, seine Gabe ist in beiden Sakramenten verschieden, oder mit anderen Worten: Der Hl. Geist als die von den Propheten und von Christus selbst so feierlich und eindringlich verheißene messianische Gabe wird einzig und allein durch die Firmung mitgeteilt (Umberg 98).

2. Beweis aus der Überlieferung.

Die Ägyptische Kirchenordnung (ed. Achelis 98 f.) und die Canones Hippolyti 19, 134 ff., zwei Schriften, die uns über die Liturgie etwa des 3. Jahrhunderts Aufschluß geben, stellen die Firmspendung so dar, daß der Täufling, nachdem ihn ein Priester getauft und am ganzen Körper gesalbt hatte, in die Kirche geführt wurde, wo der Bischof ihm zur Erteilung des Hl. Geistes unter Gebet die Hand auflegte und ihn auf der Stirn besiegelte (und zwar, wie die Ägyptische Kirchenordnung ausdrücklich beifügt, unter Aufgießung von Öl). Die Firmung, die durch Handauflegung und Stirnbezeichnung vollzogen wurde, ist also deutlich von der Taufe und der Tauffalbung unterschieden. — Dasselbe lernen wir aus Tertullian De bapt. 6—8, wo der Reihe nach die Taufe, die Salbung des ganzen Körpers und die Firmung erwähnt werden. Die Taufe dient zur Reinigung der Seele und zur Vorbereitung auf den Hl. Geist, die Salbung bedeutet einen weiteren geistlichen Fortschritt, die Firmung erteilt durch Handauflegung den Hl. Geist: Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum (ib. 8). Anderswo gedenkt Tertullian auch der Besiegelung (signatio). De resurr. 8: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut et anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur. Ebenso fügt er De praescr. 36 zwischen Taufe und Eucharistie einen Ritus der Geistesspendung ein, der ib. 40 Stirnbezeichnung genannt wird. — Cyprian bezeugt die Handauflegung uud die Besiegelung nebst Gebet als Firmriten. Ep. 73, 6: Manum imponi, ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur. Ib. 9 erinnert er an Apg. 8, 14 ff. und erklärt: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut, qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur ac signaculo dominico consummentur. Vgl.

Ep. 74, 5. 7; Ad Demetr. 22; Testim. II, 22 (Überschrift). Auch der Liber de rebaptismate 3, Hieronymus Adv. Lucif. 8, Augustinus De Trin. XV, 26 und andere führen die Handauflegung, durch die der Bischof den Hl. Geist erteilt, auf Apg. 8, 14 ff. zurück. — Papst Cornelius (Eusebius Hist. eccl. VI, 43, 15) tadelt Novatian, daß er es unterlassen habe, nach seiner Taufe, die er in schwerer Krankheit empfangen hatte, die Besiegelung durch den Bischof zum Empfange des Hl. Geistes zu erbitten. — Zwischen 306 und 312 bestimmte die Synode von Elvira can. 38: Hat ein Kranker die Nottaufe empfangen, so muß er im Falle des Überlebens vor den Bischof geführt werden, „damit er durch die Handauflegung vollendet werden kann". Vgl. can. 77. — Das Euchologion des Serapion von Thmuis n. 25 enthält das Gebet zur Weihe des Chrismas. Gott wird angerufen εἰς τὸ χρίσμα, damit die Neugetauften, wie sie durch die Taufe wiedergeboren sind, mit diesem Chrisma gesalbt der Gabe des Hl. Geistes teilhaftig und mit diesem Siegel gestärkt werden. — Weitere Zeugnisse § 19.

Religionsgeschichtliche Forschung macht gegen die Sakramentalität der Firmung geltend, der Ritus sei außerchristlichen Ursprungs und im Christentum nachgeahmt worden. Der Mithrasdienst kannte nach Tertullian De praescr. 40 drei Einweihungsriten: Taufe, Stirnbezeichnung, Darreichung des Brotes. — Aber daß dieser dreifache Ritus im Mithrasdienst schon zur Zeit Christi und der Apostel bestanden habe und von ihnen übernommen worden sei, ist völlig unbeweisbar. Vielmehr wird dieser Mysterienbrauch so spät bezeugt, daß weit eher an eine Entlehnung aus dem Christentum zu denken ist. Vgl. auch die S. 16 f. angeführten allgemeinen Erwägungen.

Die Handauflegung der Mandäer und Gnostiker bei der Taufe ist ebenso als Nachahmung der christlichen zu beurteilen. Die letztere ist in der Tat „ein Novum in der Religionsgeschichte"; es ist nur wahrscheinlich, daß „irgendwie auf jüdischem Boden Anknüpfungspunkte" vorlagen (J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum. Leipzig 1911, S. 145).

Über den Zeitpunkt der Einsetzung des Firmsakramentes stellte Alexander von Hales (S. th. 4 qu. 24 membr. 1) die absonderliche Ansicht auf, daß „weder Christus noch die Apostel", sondern die spätere Kirche instinctu et cooperatione auctoris legis es eingesetzt habe, und zwar sei dies auf der Synode zu Meaux (im Jahre 845) geschehen. In Wirklichkeit erließ dieses Konzil can. 44 (Mansi, Concil. XIV, 829) nur das Verbot, daß Chorbischöfe die Firmung spendeten. Hatte Alexander die Reformsynode von Paris (829) im Auge, wie behauptet wird, so war er auch dann in schwerem Irrtum befangen, da dieses Konzil lib. I, 33 (ib. 560) nur Vorschriften über die Nüchternheit des Spenders und die Zeit der Spendung aufstellt und im übrigen das ausschließliche bischöfliche Recht, den Hl. Geist durch Handauflegung mitzuteilen, aus Apg. 8, 14 ff. und 19, 1 ff. begründet (n. 27, ib. 556). Bonaventura (In Sent. 4 d. 23 a. 1 qu. 2) ist der Ansicht, „der Hl. Geist habe durch die Apostel die Firmung eingesetzt".

Die Einsetzung durch die Apostel wurde von mehreren Scholastikern gelehrt. Thomas 3 qu. 72 a. 1 ad 1 weist diese Annahme zurück, weil nur Christus kraft seiner potestas excellentiae ein Sakrament stiften kann. Seine eigene Meinung ist: Christus instituit hoc sacramentum non exhibendo, sed promittendo secundum illud Ioh. 16, 7: Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Et hoc ideo, quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem (nach Joh. 7, 39). Das soll nicht heißen, vor dem Leiden Christi sei bloß die Verheißung erfolgt, sondern der Herr hat das Sakrament schon damals wirklich eingesetzt und es nur nicht den Aposteln erteilt. Die Gewalt es zu spenden empfingen sie wohl zugleich mit ihrer Weihe bei dem letzten Abendmahle, aber die verheißene Geistesfülle wurde ihnen selbst wahrscheinlich nicht durch das Firmsakrament, sondern durch die wunderbare Herabkunft des Hl. Geistes am ersten Pfingsttage zuteil.

Bartmann II³ 288 ff.; Billot th. 31; Billuart a. 1; Gihr I³ 224 ff.; Gonet disp. 6 a. 1; Gotti qu. 1 dub. 1; Heinrich-Gutberlet IX 362 ff.; Pesch VI⁴ 226 ff.; Pohle III⁶ 156 ff.; Sasse I 261 ff.; Schanz 282 ff.; Scheeben IV 540 ff.; Dölger 1 ff.; Umberg 60 ff.

§ 19.

Das äußere Zeichen der Firmung.

I. Die materia proxima der Firmung besteht in der Handauflegung verbunden mit einer Salbung der Stirn mit Chrisma. Sententia communior.

Die Stirnsalbung ist zugleich eine Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen. Es kommen also drei Riten in Frage: Die Handauflegung (impositio manus, χειροθεσία), die Bezeichnung oder Besiegelung (consignatio, σφράγισμα), die Salbung (unctio, chrismatio, χρίσις).

1. Die Handauflegung. Sie wird in der Hl. Schrift ausdrücklich erwähnt (s. die Texte S. 92). Auch die meisten Zeugnisse der alten Überlieferung heben sie hervor (S. 93 f.). Wenn die morgenländische Tradition häufig nur der Salbung gedenkt, so finden wir doch auch dort Zeugnisse für die Handauflegung z. B. bei Firmilian von Cäsarea Ep. ad Cypr. (inter epp. Cypr. 75, 8); Cyrill von Jerus. Cat. 16, 26; Apost. Konstit. II, 32, 3; III, 16, 3; VIII, 28, 2 f.; Testam. D. N. Iesu Christi, ed. Rahmani 131; Theodoret In Hebr. 6, 1.

Mit Recht ist darum das kirchliche Lehramt dafür eingetreten, daß die Handauflegung zu dem äußeren Zeichen der Firmung gehört. So in der Professio fidei, die Innozenz III 1210 den Waldensern vorschrieb: Confirmationem ab episcopo factam, id est impositionem manuum sanctam et venerande esse

accipiendam censemus (Denz. 424); und in dem Bekenntnisse, das dem Kaiser Michael Paläologus durch Clemens IV 1267 übergeben und von dem Kaiser auf dem allgemeinen Konzil zu Lyon 1274 anerkannt wurde: Sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos (Denz. 465). Auch CIC 780 spricht sich dafür aus: Manus impositio cum unctione chrismatis in fronte.

Man wendet wohl ein, daß das Decr. pro Armenis (Denz. 697) die Salbung an die Stelle der apostolischen Handauflegung setzte, indem es das Chrisma die Materie der Firmung nenne und nach dem Hinweise auf die apostolische Handauflegung Apg. 8, 14 ff. erkläre: Loco autem illius manus impositionis datur in ecclesia confirmatio. Ähnlich habe schon Innozenz III 1204 erklärt (Decr. l. I tit. 15 c. 1 § 7): „Durch die Stirnsalbung wird die Handauflegung bezeichnet.“ — Allein diese Sätze besagen nicht, daß die Handauflegung aufgehört hat und durch die Salbung ersetzt worden ist, sondern daß dasselbe Sakrament, das ehemals Handauflegung hieß, jetzt Firmung genannt wird.

2. Die Stirnbezeichnung oder Besiegelung. Sogleich der erste Traditionszeuge, der die Handauflegung erwähnt, gedenkt auch der Stirnbezeichnung: Tertullian De resurr. 8; De praescr. 40 (s. die Texte S. 93); Adv. Marc. III, 22. An letzterer Stelle berichtet Tertullian auch, die Besiegelung der Stirn geschehe in Kreuzesform. Die Beziehung auf die Firmung kann bei Tertullian nicht bezweifelt werden. Ebensowenig bei Papst Cornelius, Cyprian, in der Ägyptischen Kirchenordnung und in den Canones Hippolyti (s. S. 93 f.). Ferner unterscheidet Hippolytus De Christo et antichr. 59 bestimmt die Wiedergeburt von der Erteilung des Hl. Geistes, „dessen Siegel die Neuchristen empfangen (*δι᾽ οὗ σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ*)“. Papst Silvester setzte gemäß dem Liber Pontificalis (ed. Duchesne I S. 49) „für die Bischöfe das Vorrecht fest, den Getauften zu besiegeln (consignare)“. Zeugnisse aus den folgenden Jahrhunderten sind sehr zahlreich. In manchen Kirchen gab es neben dem Baptisterium einen eigenen Raum, in dem der Bischof die Firmung vollzog und der nach diesem Ritus consignatorium oder nach der Salbung chrismarium hieß.

3. Die Salbung. Sehen wir von den wenig bestimmten Angaben bei Clemens Alex. Paed. I, 6. 12; Strom. IV, 18 ab, so begegnet uns die Firmsalbung zuerst mit Sicherheit bei Origenes und seinem Zeitgenossen Hippolytus. Nach Origenes In Lev. hom. 6, 5; 8, 11 ist die unctio chrismatis ein Bild der „Einwohnung des Hl. Geistes in uns“, „das donum gratiae Spiritus wird durch das Öl versinnbildet, so daß der sich Bekehrende nicht nur die Reinigung von der Sünde, sondern auch die Erfüllung mit dem Hl. Geiste

erlangen kann". Hippolytus In Dan. I, 16 schreibt ebenfalls die Erteilung des Hl. Geistes der Salbung zu: „Was aber ist das Öl anders als die Kraft des Hl. Geistes, mit dem nach dem Bade wie mit Myron die Gläubigen gesalbt werden?" Da nun Hippolytus an der oben angeführten Stelle die Geistesspendung auf die Stirnbezeichnung zurückführt, so liegt nichts näher als anzunehmen, daß die letztere mit Anwendung von Öl vollzogen wurde. Auch die Ägyptische Kirchenordnung (s. S. 93) bezeugt die Firmsalbung, desgleichen in der Folgezeit die Synode von Laodicea can. 48, Pacian von Barcelona Sermo de bapt. 6; Optatus von Mileve De schism. Donat. IV, 7; Rufinus Hist. eccl. VI, 43, 15; Augustinus Sermo 227. 324; In Ioh. tr. 118, 5; In ep. Ioh. tr. 3, 5; Innozenz I Ep. 25, 3 usw., besonders auch die Orientalen.

Das kirchliche Lehramt rechnet, ohne eine endgültige Glaubensentscheidung hierüber zu geben, die Salbung zu dem äußeren Zeichen der Firmung. Dies ersehen wir aus der Professio fidei des Kaisers Michael Paläologus, aus dem Decr. pro Armenis und aus dem neuen kirchlichen Rechtsbuche (s. oben 1). Und das Tridentinum würde über die Kraft des Chrismas keine feierliche Glaubensdefinition erlassen haben (S. 7 can. 2), wenn die Salbung nur ein nebensächlicher Ritus wäre.

Von der ältesten deutlichen Bezeugung der Stirnbezeichnung und der Salbung durch Tertullian (um 200) bzw. durch Hippolyt (um 220) lassen sich zwar keine sicheren Verbindungslinien zu der Apostelzeit ziehen. Aber man darf nicht nur immer voraussetzen, daß die kirchlichen Einrichtungen, von deren Einführung die Geschichte nichts meldet, älter sind, als ihre erstmalige Erwähnung, sondern mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich die Firmsalbung noch weiter bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts hinaufverfolgen. Wenn sich nämlich manche Gnostiker trotz ihrer grundsätzlichen Verwerfung der Materie dazu verstanden, nach der Taufe eine Salbung mit Balsam vorzunehmen (Irenäus Adv. haer. I, 21, 4), so dürfen wir schließen, daß sie, wie sie ihre Taufe und Eucharistie zweifellos aus der katholischen Kirche herübergenommen hatten, so auch die Salbung als eine alte katholische Übung festhielten. Bestand diese aber schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, so gewinnt die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß die von einer Salbung der Christen mit dem Hl. Geiste handelnden Bibeltexte 2 Kor. 1, 21; 1 Joh. 2, 20. 27 eine Andeutung der Firmsalbung geben, ähnlich wie bei der Besiegelung mit der Gnade des Hl. Geistes (Eph. 4, 30) manche an die Stirnbezeichnung denken.

Man behauptet wohl, nach dem Liber Pontificalis l. c. habe Papst Silvester (313—335) die Firmsalbung eingeführt, indem er von der bisherigen Salbung des Täuflings, die an dem ganzen Körper vorgenommen wurde, die Stirnsalbung losgelöst und jene den Priestern, diese den Bischöfen übertragen habe: Constituit chrisma ab episcopis confici, et privilegium episcopis, ut baptizatum consignent, propter haereticam suasionem. Hic

et hoc constituit, ut baptizatum linet presbyter chrisma levatum de aqua. propter occasionem transitus mortis. Aber der Text braucht durchaus nicht auf die erstmalige Einführung der Firmsalbung gedeutet zu werden. Man kann ihn mit demselben Rechte dahin auslegen, daß der Papst einer Unklarheit über das Recht der Priester ein Ende machen wollte.

Man weist darauf hin, daß Tertullian, Cyprian u. a. nur die Handauflegung und die Besiegelung erwähnen, ähnlich wie die wichtigen Beweistexte der Apostelgeschichte nur von der Handauflegung reden. Aber dies spricht ebensowenig gegen die Anwendung des Chrismas, wie die alleinige Erwähnung der Salbung bei Hippolytus, Origenes usw. die Handauflegung und Stirnbezeichnung ausschließt. Der jedesmalige Zweck des Schriftstellers erklärt hinreichend, weshalb er nur diesen oder jenen Teil des Ritus anführt. Es darf wohl auch darauf hingewiesen werden, daß es nach vornicänischen Quellen (vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Münster 1918, 20 f.) christlicher Brauch war, beim Kreuzzeichen Speichel zu verwenden. Wird für die Bekreuzung *κατ' ἐξοχήν*, die Stirnbezeichnung bei der Firmung, nicht etwas Ähnliches, eine Salbung, anzunehmen sei?

Die Handauflegung und Stirnsalbung machen zusammen die materia proxima aus, nicht jeder Ritus für sich, als ob die Kirche bald den einen, bald den anderen vorschreiben könnte. Wenngleich die letztere Annahme manche geschichtliche Zeugnisse am besten erklären würde, so ist sie doch kaum wahrscheinlich zu nennen. Vgl. S. 20.

Auch der h. Thomas gehört zu den Theologen, die die Handauflegung und Salbung zusammen als die nächste Materie der Firmung ansehen. Er nennt 3 qu. 72 a. 2 das Chrisma die Materie dieses Sakramentes. Unter Berufung auf den vermeintlichen Areopagiten Dionysius De eccl. hier. 4, 1 nimmt er an, daß auch die Apostel die Salbung in solchen Fällen angewandt haben, in denen sich die wunderbaren, die Fülle der Geistesmitteilung begleitenden sinnfälligen Wirkungen nicht schon bei der Handauflegung oder der Predigt einstellten (ad 1). Es scheint danach, daß Thomas die Handauflegung, die Apg. 8, 17 f.; 19, 6 bezeugt wird und bei der von einer Salbung keine Rede ist, nicht als Sakrament oder als dessen Wesensteil, sondern nur als Ritus zur Mitteilung der Charismen aufgefaßt hat, wie er sich auch zum Beweise für das Firmsakrament nicht auf diese Stellen beruft. Aber dabei besteht, daß er mit der Salbung auch die Handauflegung zum Wesen der Firmung rechnet. Er sagt 3 qu. 84 a. 4: Manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti. In Hebr. 6 lect. 1 unterscheidet er eine doppelte sakramentale Handauflegung, nämlich in der Firmung und in der Weihe. Vgl. auch 3 qu. 72 a. 4 ad 1.

Unter der Handauflegung, die zur Gültigkeit notwendig ist, verstehen alle Theologen nicht die der Salbung vorhergehende Ausstreckung beider Hände über alle Firmlinge zusammen — diese ist unwesentlich —, sondern die in der Salbung selbst enthaltene Berührung der Stirn jedes einzelnen Firmlings. Hierfür tritt auch das Konzil von Lyon (s. oben) ein. In der Salbung der Stirn

vollzieht sich eine unmittelbare Berührung des Hauptes, die dem Gebote Christi, durch „Handauflegung" den Hl. Geist zu erteilen, genügt. Wird doch auch Mark. 7, 32 ff. und 8, 22 ff. bei der Heilung des Taubstummen und des Blinden die Berührung des kranken Organs und dessen Benetzung mit Speichel eine Handauflegung genannt. Vgl. auch z. B. was die Ägyptische Kirchenordnung über den Firmritus sagt: Et fundit oleum gratiarum actionis in manum suam et ponit manum in capite eius sic dicens: Ungo te etc. (andere Belege s. bei Umberg 149 f.). Die engste Verbindung der Handauflegung, Salbung und Stirnbezeichnung macht es auch verständlich, warum in den geschichtlichen Zeugnissen öfters nur einer von diesen Riten erwähnt wird.

Die Stirnsalbung wird von den Theologen insgesamt als ein Erfordernis der Gültigkeit des Sakramentes angesehen, und daß sie in Kreuzesform geschieht, wird ebenfalls mit Rücksicht auf das hohe Alter dieses Ritus und auf die sakramentale Form bei den Lateinern: Signo te signo crucis etc. durchweg für wesentlich gehalten. – CIC 781, 2 gibt noch die Vorschrift: Unctio autem ne fiat aliquo instrumento, sed ipsa ministri manu capiti confirmandi rite imposita. – Die Griechen salben ähnlich wie bei der Krankenölung die hauptsächlichen Glieder des Leibes.

Der Ritus der Handauflegung ist diesem Sakramente besonders angemessen. Schon im Alten Bunde (Num. 27, 18 ff.; 11, 16 f. 24 f.) war sie das Symbol der Zuwendung oder Übertragung von etwas Geistigem. Ihr Sinn in der Firmung ist die Mitteilung, Übertragung des Hl. Geistes. Die symbolische Bedeutung der Salbung ergibt sich aus der Bedeutung der dabei angewandten Materie (s. unten). Daß sie auf der Stirn und in Kreuzesform vollzogen wird, soll nach Thomas 3 qu. 72 a. 9 die Furchtlosigkeit und Offenheit des Bekenntnisses zu Christus und zu dem Kreuze als dem christlichen Feldzeichen versinnbilden. Vgl. Denz. 697.

II. Die materia remota der Firmung ist chrisma confectum ex oleo et balsamo per episcopum benedicto (Decr. pro Arm., Denz. 697).

„Öl" ist in der Sprache der Hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung stets Olivenöl. Der Balsam gehört wohl nicht zum Wesen der Materie. Die Vermischung des Öles mit Balsam scheint erst im 6. Jahrhundert eingeführt worden zu sein; vgl. Synode von Braga 572 can. 4; Beda Venerabilis In Cant. II, 1, 4. Vorher wurden die Worte chrisma und oleum synonym gebraucht, oder es wurde (von Optatus von Mileve um 385) das nichtgeweihte Öl oleum, das geweihte chrisma genannt. Bei den Griechen spricht zuerst um 500 Ps.-Dionysius De eccl. hier. 4, 3, 4 von vielerlei wohlriechenden Zutaten zu dem Öle, wie auch heute das

Chrisma im griechischen Ritus aus einer Mischung des Öles mit anderen Stoffen besteht, deren Zahl im Patriarchate Konstantinopel 56 erreicht.

Das Salböl wird vor dem Gebrauche geweiht. Cyprian Ep. 70, 2; Cyrill von Jerus. Cat. myst. 3, 3; Serapion von Thmuis Euchol. 25; Opatus De schism. Donat. II, 19; Augustinus In Ioh. tr. 118, 5 usw. Basilius hält dies für eine apostolische Überlieferung (De Spir. S. 27, 66). Diese Weihe war bereits in der alten Kirche ein Vorrecht der Bischöfe. Papst Silvester erließ hierüber eine Verordnung (s. S. 97). Zwei Synoden von Karthago 390 can. 3 und 397 can. 36, Papst Innozenz I (Denz. 98), sowie Synoden von Toledo 400 can. 20 und von Braga 563 can. 19 schärften dieses Vorrecht von neuem ein. Doch kam es nicht selten vor, daß Bischöfe Priester zu dieser Weihe bevollmächtigten, wie im 6. Jahrhundert Johannes Diakonus Ep. ad Senarium (Migne P. l. 59, 403) berichtet. Das neue kirchliche Rechtsbuch verlangt die bischöfliche Weihe des Chrismas auch für den Fall, daß ein Priester (ex iure vel ex apostolico indultu) das Firmsakrament spendet (CIC 781, 2). — Besonders bei den Griechen wurde und wird die Weihe mit der größten Feierlichkeit vollzogen. Sie ist dort im Laufe der Zeit zu einem Vorrechte der Patriarchen geworden und wird von manchen griechischen Theologen als ein Hauptteil der Firmung betrachtet, als ob die Spendung wie bei der Eucharistie die Austeilung eines schon vollzogenen Sakramentes wäre. Nach Thomas 3 qu. 72 a. 3 und der sententia communior ist die Vorweihe des Chrisams durch einen Bischof eine Vorbedingung der Gültigkeit des Sakramentes. Doch kann der Papst auch einen einfachen Priester dazu ermächtigen, wie Eugen IV 1445 bestimmten Missionspriestern dies gestattet hat (F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments. Paderborn 1920, 177).

Die Angemessenheit der materia remota liegt darin, daß das Öl die Kraft und Gewandtheit im Kampfe, das Licht des in der Firmung erteilten Hl. Geistes, den nitor conscientiae (Decr. pro Arm.), den Reichtum der Gnaden (Weihegebet), die Olive insbesondere durch ihre immer grünen Blätter virorem et misericordiam Spiritus Sancti (Thomas a. 2) versinnbildet, während der Balsam den Wohlgeruch des christlichen Tugendlebens (Decr. pro Arm.) andeutet.

III. Die Form der Firmung lautet in der lateinischen Kirche: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Nach Apg. 8, 15 war mit der Handauflegung, durch die Petrus und Johannes den Hl. Geist mitteilten, ein Gebet dieser Apostel verbunden: „Sie beteten für sie, damit sie den Hl. Geist empfingen." Auch die alte Überlieferung bezeugt die Anrufung des Hl. Geistes als Ritus der Firmung (Tertullian De bapt. 8; Canones Hippolyti 19, 136 ff.; Cyprian Ep. 73, 9; Augustinus De Trin. XV, 26, 46 usw.). Die Form war demnach in alter Zeit im Abendlande sehr wahrscheinlich deprekativ. Wegen der Arkandisziplin wurde sie zeitweilig nicht aufgeschrieben (Innozenz I, Denz. 98). Die Ägyptische Kirchenordnung (ed. Achelis 98 f.) hat bei der Salbung eine indikative Form: Ungo te oleo etc. Bei den Griechen lautet sie nachweislich seit dem 4. Jahrhundert, obwohl daneben auch andere Formen vorkamen: *Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου* (sc. *δίδοται*). Im Sacramentarium Gelasianum I, 44: Signum Christi in vitam aeternam. Die jetzige Form tritt seit dem 9. Jahrhundert neben anderen auf. Vereinzelt wird in der Frühscholastik eine Form sogar für ganz überflüssig gehalten (Huguccio).

Die großen Verschiedenheiten lehren, daß der genaue Wortlaut unserer jetzigen Form nicht wesentlich sein kann. Aber er ist streng vorgeschrieben und muß übrigens, weil die Theologen über die Notwendigkeit einzelner Teile der Form verschiedener Ansicht sind, auch der Sicherheit halber genau angewandt werden.

Die Vorzüge unserer lateinischen Form setzt Thomas a. 4 auseinander.

Bartmann II³ 293 f.; Billot th. 32; Billuart a. 2—6; Gihr I³ 237 ff.; Gonet disp. 6 a. 2; Gotti qu. 1 dub. 2—4; Heinrich-Gutberlet IX 383 ff.; Pesch VI⁴ 235 ff.; Pohle III⁶ 162 ff.; Sasse I 271 ff.; Schanz 293 ff.; Scheeben IV 544 ff.; Dölger 53 ff. 188 ff.; Ders., Sphragis. Paderborn 1911, 179 ff.; Umberg 155 ff.; A. Gau, De valore manuum impositionis et unctionis in sacramento confirmationis. Köln 1832; Gillmann, Die Form der Firmung und der letzten Ölung nach Huguccio: Katholik 1910 I 477 f.; P. Galtier, La consignation à Carthage et à Rome: Recherches de science relig. 1911, 350 ff.; Ders., La consignation dans les Eglises d'Occident: Revue d'hist. eccl. 1912, 257 ff.; Ders., Onction et confirmation: Ebd. 467 ff.; P. de Puniet, Onction et confirmation: Ebd. 450 ff.

§ 20.

Die Wirkungen und die Notwendigkeit der Firmung.

I. Die Firmung vermehrt die heiligmachende Gnade und verleiht erhöhte Kraft zum Bekenntnisse des Glaubens. Decr. pro Arm. (Denz. 695): Per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide.

Dies ist der wahre Sinn der biblisch-patristischen Ausdrucksweise von der Handauflegung ad accipiendum Spiritum Sanctum. Zwar äußerte sich die Gegenwart des Hl. Geistes in der christ-

lichen Urzeit oft in außerordentlichen Charismen. Aber als die nächste und regelmäßige Wirkung ist die innere Heiligung und Stärkung anzusehen (S. 92). Darauf weist auch das äußere Zeichen des Sakramentes hin, besonders die Salbung und Bezeichnung in Kreuzesform und die Worte Confirmo te. Die Stärkung schließt sodann das Recht auf aktuelle Gnaden zum mutigen, keine Schwierigkeiten scheuenden Eintreten für den Glauben ein, die zu gegebener Zeit sicher verliehen werden, wenn ihnen kein Hindernis entgegengestellt wird.

Wenn die Heiligung darauf zurückgeführt wird, daß der Hl. Geist in der Seele gegenwärtig wird d. h. eine reichere Gnadentätigkeit als zuvor in ihr entfaltet, so sollen der Vater und der Sohn nicht von diesem Werke ausgeschlossen werden, sondern das gemeinsame trinitarische Werk wird dem Hl. Geiste nur gemäß seinem Personalcharakter appropriiert weil er eben der Heilige Geist, der Geist der Heiligung ist (vgl. Bd. I[5] 289 f.).

Auch die Taufe erteilt irgendwie den Hl. Geist (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5). Wenn nun aber seine Gegenwart in der Seele nach der Hl. Schrift als eine besondere Wirkung der Firmung zu betrachten, wenn der Hl. Geist die durch die Handauflegung mitgeteilte große messianische Gabe ist, so erhellt daraus, daß die Firmung eine noch bedeutend gnadenreichere Gegenwart der göttlichen Person in der Seele bewirkt als die Taufe. Man kann das Verhältnis so bestimmen, daß sich die Firmgnade zur Taufgnade verhält als ihre Vollendung. Apg. 8 und 19 lassen deutlich erkennen, daß den Getauften, solange sie die apostolische Handauflegung noch nicht empfangen hatten, nach der Überzeugung der Apostel noch etwas zur vollkommenen Einreihung in das Reich Christi fehlte. Nach Tertullian De bapt. 8 ruft der Hl. Geist, wenn er „auf die gereinigten und gesegneten Leiber freudig herabsteigt", durch die Handauflegung eine sublimitas spiritualis hervor. Cyprian Ep. 73, 9 nennt die Firmung consummatio, die Synode von Elvira can. 38 perfectio der Taufe. Ebenso die übrige patristische und die scholastische Theologie. Auch der Cat. Rom. II, 3, 20 findet die eigentümliche Wirkung der Firmung darin, daß sie „die Taufgnade vollendet". Sie bringt das in der Taufe grundgelegte übernatürliche Leben zur Entfaltung, befestigt die eingegossenen Tugenden, besonders den Glauben, und die sieben Gaben des Hl. Geistes, unter diesen vor allem die Gabe des Starkmutes. Thomas In Hebr. 6 lect. 1: In confirmatione datur Spiritus Sanctus ad robur, ut scilicet audacter homo confiteatur nomen Christi coram hominibus. C. gent. IV, 60: Perfectio spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscunque nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem. Fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur, quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem.

II. Die Firmung drückt der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen ein und ist deswegen unwiederholbar. De fide. Die dogmatischen Entscheidungen und die Entwicklung der Lehre siehe S. 24 ff.

Besonders klar bezeugt Cyrill von Jerusalem Procat. 17 die Firmung als das „Siegel des Hl. Geistes, das in Ewigkeit unaustilgbar ist“. Die Unwiederholbarkeit der Firmung betonen Optatus von Mileve De schism. Donat. VII, 4, Fulgentius von Ruspe Sermo 45 und die Synoden von Toledo 653 can. 7 und von Chalons 813 can. 27. Die Firmung ist als die Vollendung der Taufe ebenso unwiederholbar wie die Taufe selbst. Über den in einigen Teilen der alten Kirche herrschenden Brauch, in gewissen Fällen die Firmung von neuem zu erteilen, vgl. S. 25 f.

„Der Firmcharakter setzt den Taufcharakter notwendig voraus. Wenn ein Nichtgetaufter gefirmt würde, empfinge er nichts, sondern müßte nach der Taufe von neuem gefirmt werden“ (Thomas 3 qu. 72 a. 6). Die Taufe als das Sakrament des Eintrittes in das übernatürliche Leben muß dem Eintritt in das „vollendete Alter“, das in der Firmung erreicht wird, vorangehen.

Der Firmcharakter verleiht dem Getauften eine übernatürliche Ähnlichkeit mit Christus als dem Lehrer der Wahrheit und dem Heerführer im Glaubenskampfe. Er gibt ihm „die Gewalt, das zu wirken, was zu dem geistlichen Kampfe wider die Feinde des Glaubens gehört. Dies ergibt sich aus dem Beispiele der Apostel. Bevor sie die Fülle des Hl. Geistes empfingen, waren sie in dem Speisesaale im Gebete verharrend; danach aber traten sie hervor und scheuten sich nicht, öffentlich auch vor den Feinden des christlichen Glaubens den Glauben zu bekennen“ (ib. a. 5).

III. Die Heilsnotwendigkeit, die nach dem Dogma allen Sakramenten zukommt, ist bei der Firmung eine Notwendigkeit zur Erlangung des vollendeten Heiles.

Das Dogma lehrt: S. q. d., sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria ... licet omnia singulis necessaria non sint, a. s. (Trid. S. 7 can. 4 de sacr.). Zur Erklärung dient Thomas 3 qu. 72 a. 1 ad 3: Quaedam (sacramenta) sunt, sine quibus non est salus, quaedam vero sunt, quae cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non praetermittatur ex contemptu sacramenti. Die Firmung ist also notwendig, um der Vollendung des Heiles teilhaftig zu werden. Doch hält Thomas gemäß obigen Worten die Unterlassung des Empfanges nur dann für schwer sündhaft, wenn sie aus Verachtung des Sakramentes hervorgeht. An sich ist ja niemand unter schwerer Sünde verpflichtet, das vollendete Heil zu erstreben, und weder ein klares

göttliches Gebot liegt vor noch bestand zur Zeit des h. Thomas ein allgemeines kirchliches Gesetz, das den Empfang der Firmung unter schwerer Sünde befahl.

Das neue kirchliche Rechtsbuch can. 787 stellt eine für alle geltende Verpflichtung auf, sich firmen zu lassen, wenn sich die Gelegenheit dazu bietet: Quamquam hoc sacramentum non est de necessitate medii ad salutem, nemini tamen licet, oblata occasione, illud negligere; imo parochi curent, ut fideles ad illud opportuno tempore accedant. Aber ob dies eine sub gravi bindende Pflicht ist, bleibt auch jetzt noch fraglich.

Jedenfalls ist das Sakrament der Vollendung und sein Empfang keine gleichgültige Sache. Thomas (ib. a. 8 ad 4) erklärt unter Anführung einer Stelle Hugos von St. Viktor (De sacr. II, 7, 3): „Omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret.“ Non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Daher sind die Gluäbigen, wo es nötig ist, dringend zu ermahnen, daß sie aus Dankbarkeit gegen die große Wohltat Gottes und aus Sorge für die eigene Vollkommenheit den Empfang dieses Sakramentes und seiner reichen Gnaden nicht vernachlässigen. Die Verschmähung der Firmung aus Verachtung wäre eine Todsünde (Denz. 669).

Wer noch keine Gelegenheit hat, die Firmung zu empfangen, sollte sich durch eine Begierdefirmung (votum confirmationis) der sakramentalen Wirkungen teilhaftig zu machen suchen. Schon die Acta S. Rogatiani (ed. Ruinart 323) enthalten einen Hinweis auf die Begierdefirmung, und der h. Thomas erklärt: Virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis, sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Sicut tamen nullus consequitur effectum baptismi sine baptismi voto, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius, quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi (a. 6 ad 1).

Bartmann II³ 296 ff.; Billot th. 33; Billuart a. 8 § 2, a. 9; Gihr 1³ 249 ff. 268 ff.; Gonet disp. 6 a. 3 et 4; Gotti qu. 3 dub. 2—4; Heinrich-Gutberlet IX 420 ff.; Pesch VI⁴ 248 ff.; Pohle III⁶ 169 ff.; Sasse I 281 ff.; Schanz 306 ff.; Scheeben IV 507 ff.; Dölger 112 ff. 157 ff.; Umberg 161 ff. 192 ff.; Ders., Die Notwendigkeit der Firmung nach dem Codex iur. can.: Katholik 1918 II 334 ff.

§ 21.

Der Spender und der Empfänger der Firmung.

I. Der ordentliche Spender der Firmung ist allein der Bischof. De fide.

Den schismatischen Griechen gilt der einfache Priester als der ordentliche Spender d. h. als der Inhaber der vollständigen und unbehinderten Firmgewalt. Ebenso urteilten die Waldenser, Wiclifiten und Hussiten, die behaupteten, daß Papst und Bischöfe sich die Firm-

gewalt aus Gewinn- und Ehrsucht vorbehalten hätten. Diesen Vorwurf erhoben auch die Reformatoren.

Das kirchliche Lehramt hat demgegenüber wiederholt ausgesprochen, daß der Bischof der Spender der Firmung ist. So Innozenz III in der Professio fidei für die Waldenser und das Konzil von Konstanz 1418 gegen Wiclif (Denz. 424. 608). Eugen IV bestimmt den Bischof näher als den „ordentlichen Spender"; die Firmgewalt stehe nicht jedem einfachen Priester zu (Decr. pro Arm., Denz. 697). Und eben dies hat das Tridentinum S. 7 can. 3 de conf. (Denz. 873) als Dogma festgesetzt: S. q. d., sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, a. s.

1. Hl. Schrift. — Nach Apg. 8, 14 ff. wurde die Firmung in Samaria von Petrus und Johannes, nach Apg. 19, 1 ff. in Ephesus von Paulus vollzogen, nachdem die Taufe in Samaria von dem Diakon Philippus, in Ephesus von ungenannten Personen, aber nicht von Paulus gespendet worden war. Die Firmspendung stellt sich somit in der Apostelzeit als ein Vorrecht der Apostel dar. Ob auch Priester die Firmgewalt haben, läßt sich aus der Hl. Schrift nicht entscheiden.

2. Tradition.

a) Im Abendlande wurde die Firmung stets und allgemein als ein Vorrecht der Bischöfe angesehen. Wenn der Bischof taufte, so firmte er auch sogleich den Getauften. Hatte ein Priester getauft, so mußte der Getaufte zum Empfange der Firmung dem Bischofe zugeführt werden. Die Zeugnisse der Canones Hippolyti, des Papstes Kornelius und Cyprians s. oben S. 93 f. Der Liber de rebaptismate 4 f. (wohl um 256) gibt zu verstehen, daß viele Getaufte ohne die Firmung starben, weil sie nicht mehr vor dem Bischofe erscheinen konnten. Die Synode von Elvira zwischen 306 und 312 bringt can. 38 und 77 (vgl. S. 94) unseren Satz zum Ausdruck. Papst Innozenz I Ep. 25 (Denz. 98) unterscheidet deutlich die zum Taufritus gehörige, den Priestern zustehende Salbung von der Stirnsalbung; diese stehe allein den Bischöfen bei der Erteilung des Hl. Geistes zu. Ebenso sind die Päpste Gelasius I Ep. 14, 6, Gregor I Ep. IV, 26, die Sakramentarien und römischen Ordines für dieses Vorrecht der Bischöfe eingetreten.

b) Auch im Morgenlande war die Firmspendung während der ersten Jahrhunderte Sache der Bischöfe allein. Dies bezeugen Firmilian von Cäsarea um 250 (bei Cyprian Ep. 75, 7), die Didaskalia vor 300 (II, 32, 3; III, 12, 2), die Ägyptische Kirchenordnung

(oben S. 93), das Testamentum D. N. Iesu Christi (ed. Rahmani 131). Chrysostomus In Acta hom. 18, 3 berichtet, daß nur die Bischöfe (*οἱ κορυφαῖοι*) und keine anderen die Firmung erteilten. Doch scheint er anderswo (In 1 Tim. hom. 11, 1) theoretisch den einzigen Vorrang der Bischöfe vor den Priestern in der Weihegewalt zu erblicken. Die Apostolischen Konstitutionen um 400 (VIII, 28, 3) sagen schon ausdrücklich von dem Priester: „Er firmt, die Weihe erteilt er nicht" (*χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ*). Und noch früher, um 375, meldet Ambrosiaster In Eph. 4, 12; Quaest. V. et N. Test. qu. 101, daß in Ägypten die Priester firmten, falls der Bischof nicht anwesend war. Allmählich traten im ganzen Orient die Priester als die regelmäßigen Spender dieses Sakramentes hervor. Die Änderung erfolgte wohl, weil die Firmung stets mit der Taufe erteilt wurde.

3. Angemessenheitsgründe.

a) Die Firmung ist die Vollendung der Taufe, das Sakrament des vollen Geistesbesitzes, soweit dieser für alle Christen bestimmt ist. Bei jedem Werke bleibt aber dessen letzte Vollendung der obersten Kraft oder Kunst vorbehalten. Folglich ist die ordentliche Spendung dieses Sakramentes ausschließlich Sache der Bischöfe, die die höchste kirchliche Gewalt innehaben. So Thomas 3 qu. 72 a. 11.

b) Durch den Firmcharakter wird der Firmling als Kämpfer für den Glauben Christi verpflichtet und empfängt das Zeichen des Streiters Christi. Diese Verpflichtung im Namen Christi aufzuerlegen und dieses Zeichen zu erteilen steht ordentlicherweise nur den Bischöfen zu, ähnlich wie in einem Heere das Gelöbnis der Treue den höheren Führern zu leisten ist, den niederen bloß, wenn sie besonders bevollmächtigt worden sind. Vgl. 3 qu. 65 a. 3 ad 2; C. gent. IV, 60.

c) Vom praktisch-seelsorglichen Standpunkte aus ist es von hoher Bedeutung, daß der Bischof allein dieses Sakrament spendet. Er tritt hierdurch jedem Gliede seines Bistums als Vermittler großer Gnaden nahe, stärkt das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und befestigt die kirchliche Einheit. Vgl. Hieronymus Dial. c. Lucif. 9; Bonaventura In Sent. 4 d. 7 a. 1 qu. 3.

II. Außerordentlicher Spender der Firmung ist der Priester, dem diese Vollmacht durch das gemeine Recht oder durch ein besonderes päpstliches Indult verliehen worden ist. Sententia certa.

Wenn in den angeführten Erklärungen Eugens IV und des Konzils von Trient der Bischof minister ordinarius der Firmung genannt wird, so liegt darin die Voraussetzung, daß es auch einen

minister extraordinarius geben kann. Eugen IV fügt bei, bisweilen habe ein einfacher Priester vom Papste die Erlaubnis (dispensatio) zu der Firmspendung erhalten. Schon vorher hatte Clemens VI 1351 in einem Schreiben an die Armenier gelehrt, daß nur der römische Papst einfache Priester zu der Spendung dieses Sakramentes bevollmächtigen könne. Mit ausdrücklichen Worten enthält CIC 782, 2 unseren Satz.

Im Abendlande gibt Hieronymus Ep. 146, 1 eine Andeutung in dieser Hinsicht: Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non facit? Da Hieronymus anderswo ausdrücklich das bischöfliche Firmreservat erwähnt (Dial. c. Lucif. 9), so kann jene Bemerkung wohl nur bedeuten, daß tatsächlich irgendwo in der Kirche auch Priester die Firmung spendeten. Um dieselbe Zeit verbietet ein Konzil von Toledo (400?) can. 20 den Priestern, das Chrisma zu weihen; das läßt darauf schließen, daß Priester die Firmung spendeten. Im Jahre 594 gab Papst Gregor I Ep. IV, 26 den Priestern auf Sardinien die Erlaubnis zu firmen, wo Bischöfe nicht vorhanden seien. Auch später sind durch das gemeine Recht oder durch päpstliches Indult wiederholt Priester, z. B. Äbte, Missionare, der Propst von St. Hedwig in Berlin zum Firmen ermächtigt worden. Freilich kam es auch bis ins späte Mittelalter vor, daß französische Äbte oder andere einfache Priester, z. B. Seelsorgsgeistliche in der Diözese Würzburg ohne besondere Ermächtigung firmten und trotz des Einspruches von Diözesansynoden daran festhielten. Ipso iure besitzen die Firmgewalt die Kardinäle, Äbte oder Prälaten nullius, Apostolische Vikare und Präfekten.

Daß im Morgenlande die Firmspendung durch Priester seit dem 4. Jahrhundert üblich geworden ist, wurde bereits bemerkt. Die Gültigkeit dieser Firmungen wird von der lateinischen Kirche nicht angezweifelt; sie beruht auf einer stillschweigenden Bevollmächtigung seitens des Papstes (Benedikt XIV De synodo dioecesana VII, 9, 3).

Die Firmung durch einen einfachen Priester wäre ohne päpstliche Erlaubnis nicht bloß unerlaubt, sondern ungültig. So erklärte Benedikt XIV 1742 in seiner Constitutio pro Italo-Graecis. Ein Diakon kann nicht dazu bevollmächtigt werden. — Zu der schwierigen Frage, auf welche Gewalt hin der Priester firmen kann, dürfte folgende Lösung zu geben sein. Die Spendung dieses Sakramentes ist ein Akt der Weihegewalt. Daher kann die Vollmacht des Priesters es zu erteilen kein Ausfluß der päpstlichen Jurisdiktion sein, sondern sie ist mit dem priesterlichen Ordo, wenn auch zunächst noch als eine gebundene, gegeben. Die Gewalt zu firmen ist nämlich eine Gewalt über den mystischen Leib Christi und hat eine Gewalt über den wahren Leib des Herrn in der Eucharistie zur Grundlage (Thomas In Sent. 4 d. 7 qu. 3 a. 1 sol. 3). Da nun der Priester die höchste Gewalt über den wahren Leib Christi hat

(ib.), so ist die Gewalt zu firmen als eine Gewalt des priesterlichen Ordo zu betrachten. Nur wird sie dem einfachen Priester so verliehen, daß sie noch gebunden und in ihrer Ausübung von der päpstlichen Ermächtigung abhängig ist.

III. Jeder Getaufte kann die Firmung einmal gültig empfangen. Sententia communis.

Die Aufgabe, zu deren Erfüllung die Firmung erteilt wird, das offene Bekenntnis des Glaubens und mutige Eintreten für Christus, tritt erst mit den Jahren der Vernunft an die Christen heran. Mit Rücksicht darauf zieht die lateinische Kirche es vor, dieses Sakrament erst vom siebenten Jahre an zu spenden. Gültig ist jedoch auch die Firmung unmündiger Kinder. Bei den Griechen besteht der Brauch, daß der Priester den Kindern gleich nach der Taufe die Firmung erteilt. Es war aber in der alten Kirche auch bei den Lateinern üblich, mit der Kindertaufe nach Möglichkeit sofort die Firmung zu verbinden. – Daß kein Getaufter von dem Empfange dieses Sakramentes auszuschließen ist, begründet Thomas a. 8. Ein wiederholter Empfang wäre ungültig (oben S. 102 f.).

Zum würdigen und fruchtbaren Empfange der Firmung ist der Gnadenstand erforderlich. Sie ist ein Sakrament der Lebendigen. Ist der Empfänger des Verstandes mächtig, so muß er auch ausreichend unterrichtet sein (CIC 786).

Bartmann II[3] 294 ff.; Billot th. 34; Billuart a. 7 et 8 § 1; Gihr I[3] 259 ff.; Gonet disp. 6 a. 5. 6; Gotti qu. 2 et 3 dub. 1; Heinrich-Gutberlet IX 406 ff. 431 ff.; Pesch VI[4] 251 ff.; Pohle III[6] 173 ff.; Sasse I 205 ff.; Schanz 313 ff.; Scheeben IV 550 ff.; Dölger 119 ff. 201 ff.; F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments. Paderborn 1920; A. Lehmkuhl, Zur Frage über den Priester als außerordentlichen Spender des Sakramentes der Firmung: Zeitschrift für kath. Theol. 1882, 567 ff.; Praxmarer, Der einfache Priester als Ausspender des h. Sakramentes der Firmung: Katholik 1884 I 271 ff.; A. Straub, De ecclesia Christi. 2. Bd. Innsbruck 1912, 49 ff.

3. Abschnitt.

Die heilige Eucharistie.

Literatur (außer der S. 1 angeführten): P. Batiffol, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. 5. Aufl. Paris 1913; Béguinot, La Très Sainte Eucharistie. 2. Bde. Paris 1903; F. C. Billuart, Summa S. Thomae. De almo Eucharistiae sacramento (17. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); F. S. Bittner, Die katholisch-dogmatische Lehre von dem Mysterium der h. Eucharistie. Posen 1838; A. Cappellazzi, L' Eucarestia come sacramento e come sacrificio. Rom 1898; Artikel Eucharistie im Dictionnaire de théol. cath. V, 989—1452; J. B. Franzelin, Tract. de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio. 4. Aufl. Rom 1887; P. Gasparri, Tract. canonicus de ss. Eucharistia. Paris 1897;

J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De sacramento Eucharistiae (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aq. De Eucharistia ut sacramentum est (14. Bd. der Ausgabe von Bologna 1733); K. Gutberlet, Das h. Sakrament des Altares. Regensburg 1919; F. Haiz, Katholische Abendmahlslehre nach Schrift und Tradition. Mainz 1872; Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus. De sacramentis (9. Bd. der Pariser Ausgabe 1886); G. Jourdain, La sainte Eucharistie. 2 Bde. Paris 1897; J. B. Katschthaler, De ss. Eucharistia. 2. Aufl. Regensburg 1886; H. Lahousse, Tract. dogmatico-moralis de ss. Eucharistiae mysterio. Brügge 1899; Ders. wie oben S. 65; F. X. Menne, Das allerh. Sakrament des Altares. 3 Bde. Paderborn 1873–1879; M. Rosset; De Eucharistiae mysterio Cambrai 1876; Collegii Salmanticensis Cursus theologicus. De ss. Eucharistiae sacramento (18. Bd. der Pariser Ausgabe 1882); C. Sauvé, L'Eucharistie intime. Elévations dogmatiques. 2 Bde. 2. Aufl. Paris 1919; Hilarius a Sexten, Tract. pastoralis de sacramentis. Mainz 1895.

G. Rauschen, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima [Florilegium patristicum. Fasc. VII]. Bonn 1909; Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. 2 Bde. Paderborn 1913. 1915; Ders.; Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends. Paderborn 1912; J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie. Paris 1885; W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. Münster 1911; Belser wie oben S. 65; V. Ermoni, L'Eucharistie dans l'Eglise primitive. 2. Aufl. Paris 1904; J. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten. Mainz 1826; La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie. 6 Bde. Paris 1669 ff.; H. Loretz, Die katholische Abendmahlslehre im Lichte der vier ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche. Chur 1879; O. Marucchi, Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles. Rom 1910; G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche. 2. Aufl. Freiburg 1910; L. Hopfenmüller, S. Irenaeus de Eucharistia. Bamberg 1867; F. X. Dieringer, Die Abendmahlslehre Tertullians: Katholik 1864 I 277 ff.; B. Stakemeier, La dottrina di Tertulliano sul sacramento dell' Eucarestia: Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 1909, 199 ff. 265 ff.; J. Marquardt, S. Cyrillus Hieros. Baptismi, Chrismatis, Eucharistiae mysteriorum interpres. Braunsberg 1882; A. Naegle, Die Eucharistielehre des h. Johannes Chrysostomus. Freiburg 1900; A. Struckmann, Die Eucharistielehre des h. Cyrill von Alexandrien. Paderborn 1910; J. Mahé, L'Eucharistie d'après s. Cyrille d'Alexandrie: Revue d'hist. eccl. 1907, 677 ff.; Th. J. Lamy, De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica. Löwen 1859; O. Blank, Die Lehre des h. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Paderborn 1907; A. Adam, Die Eucharistielehre des h. Augustin. Paderborn 1908; A. Naegle, Ratramnus und die h. Eucharistie. Wien 1903; J. Ernst, Die Lehre des h. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Freiburg 1896; J. A. Chollet, La doctrine de l'Eucharistie chez les scolastiques. Paris 1905; F. Doyen, Die Eucharistielehre Ruperts von Deutz. Metz 1889; F. H. Kattum, Die Eucharistielehre des h. Bonaventura. Freising 1920; M. Grabmann, Die Theologie der eucharistischen Hymnen des h. Thomas von Aquin: Katholik 1902 I, 385 ff.

§ 22.

Begriff und Bedeutung der heiligen Eucharistie und die häretischen Auffassungen von ihr.

I. Die h. Eucharistie ist das Geheimnis des wahren Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, in dem sich Christus unblutigerweise dem Vater opfert und die übernatürliche Nahrung unserer Seelen ist.

Der Name Eucharistie *(εὐχαριστία)* ist von dem Danksagungsgebete hergenommen, das Jesus bei der Einsetzung verrichtete (nach allen vier Einsetzungsberichten). Der Name bedeutet aber schon im 1. und 2. Jahrhundert auch den gesamten Opfergottesdienst der Christen und die Abendmahlselemente. Ein anderer Name von derselben Herkunft und ähnlicher Bedeutung ist *εὐλογία,* benedictio, Weihesegen; später wurde diese Benennung hauptsächlich auf geweihtes, aber nicht konsekriertes Brot angewandt, das beim Gottesdienste an die Nichtkommunizierenden ausgeteilt wurde und mit dessen Zusendung sich die Kirchen ein Zeichen der Gemeinschaft gaben. An den Ritus erinnert auch die in der Urkirche sehr gebräuchliche Bezeichnung *κλάσις τοῦ ἄρτου,* fractio panis (Apg. 2, 42. 46; 20, 7; 1 Kor. 10, 16).

Die eucharistische Opferfeier wird *λειτουργία, θυσία,* sacrificium, *σύναξις,* collectio genannt. Der Name missa kommt zuerst bei Ambrosius Ep. 20, 4 vor. Wegen der Beziehung zu dem Opfer heißt das Sakrament sacramentum altaris, mensa Domini, hostia. Auf die Gestalten weist hin: sacramentum panis et vini, panis Christi, panis qui de coelo descendit, panis angelorum, panis supersubstantialis, vinum germinans virgines; auf den Inhalt: sacramentum corporis et sanguinis Domini, corpus Christi, Fronleichnam, Sanktissimum, Mysterium (besonders zur Zeit der Arkandisziplin, mit Zusätzen: mysterium sacrum, divinissimum, tremendum usw.); auf die Wirkung und die Art des Empfanges: *κοινωνία,* communio (1 Kor. 10, 16), *δεῖπνον κυριακόν,* coena Domini (1 Kor. 11, 20), sacrum convivium, viaticum, Abendmahl. Über die Angemessenheit der Namen vgl. Thomas 3 qu. 73 a. 4.

Vorbilder der Eucharistie waren im Paradiese die Frucht vom Lebensbaume, in späterer Zeit das Opfer Melchisedechs, das Manna, die unblutigen Opfer im mosaischen Gesetze, die Schaubrote, das Passalamm. Ib. a. 6.

II. Die h. Eucharistie ist erhabener als alle anderen Sakramente.

1. Sie verleiht nicht bloß eine geschaffene Gnade, sondern enthält den Gottmenschen selbst und teilt ihn dem Empfänger mit. Thomas 3 qu. 65 a. 3: In sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo (vgl. C. gent. IV, 61; De verit. qu. 27 a. 4).

2. Sie vereinigt in sich die wunderbarsten Geheimnisse und gehört zu den höchsten Offenbarungen der Allmacht, Weisheit, Liebe und Erbarmung Gottes. (In hoc sacramento) divitias divini sui erga homines amoris velut effudit (Trid. S. 13 cp. 2, Denz. 875).

3. Die Eucharistie ist nicht bloß eine vorübergehende Handlung, sondern auch ein bleibendes Sakrament.

4. Sie ist nicht nur Sakrament zur Heiligung der Menschen, sondern auch vollkommenstes Opfer zur Verherrlichung und Versöhnung des himmlischen Vaters.

5. Sie ist für uns „die Quelle aller Gnaden, da sie den Urquell aller himmlischen Charismen und Gaben und den Urheber aller Sakramente, den Herrn Christus, in wunderbarer Weise in sich enthält. Von ihm als dem Quell strömt auf die anderen Sakramente alles über, was sie Gutes und Vollkommenes haben“ (Cat. Rom. II, 4, 39; vgl. Thomas 3 qu. 73 a. 3; In Ioh. 6 lect. 6 n. 7). Die anderen Sakramente haben in der Eucharistie ihr Ziel und kommen daher zumeist auch im Ritus in ihr zum Abschluß (3 qu. 65 a. 3). Ebenso hat das Opfer der h. Messe sein nächstes Ziel in dem Vollzuge der Eucharistie, um sie zur geistlichen Nahrung der Seelen zu bereiten. Sie ist also der Mittelpunkt des gesamten Kultus und gleichsam die Sonne unseres übernatürlichen Lebens. Vgl. § 32.

III. Häretische Auffassungen.

1. Im kirchlichen Altertum kamen die Doketen, wie Ignatius Smyrn. 7, 1 mitteilt, infolge ihrer Lehre von einem bloßen Scheinleibe Christi zu der Verwerfung der Eucharistie. Andere Gnostiker und Manichäer feierten zwar eine „Eucharistie“, aber diese hatte mit der christlichen kaum mehr als den Namen gemein, es wurden ganz andere Elemente verwendet und von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi war keine Rede (vgl. Epiphanius Haer. 26, 4; 37, 5 usw.). Die Archontiker sprachen der „Teilnahme an den Mysterien“ alle Kraft ab (ib. 40, 2) und die Messalianer erklärten sie für eine gleichgültige Sache (Theodoret Hist. eccl. IV, 11). Die christologischen Häresien der Nestorianer und Monophysiten mußten folgerichtig durchgeführt zu falschen Vorstellungen von der Eucharistie gelangen, und die Väter unterließen es nicht, aus dem Glauben an das Sakrament des wahren und lebendigmachenden Leibes und Blutes Christi Beweisgründe gegen die Häresie zu entnehmen. Aber zu ausdrücklichen und förmlichen Angriffen auf das Sakrament kam es in diesen Sekten nicht.

2. Im Mittelalter war wohl nicht Johannes Skotus Eriugena († 873), dessen bedenkliche stark spiritualistische Sätze eine günstige Deutung zulassen, sondern Berengar von Tours († 1088) der erste Gegner der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Berengar knüpfte an die Abendmahlsstreitigkeiten des 9. Jahrhunderts an. Infolge des niedrigen Bildungsstandes war zu jener Zeit in manchen Kreisen ein massiver Realismus verbreitet gewesen. Man glaubte vielfach, der Leib und das Blut Christi in der Eucharistie nehmen die Ausdehnung, das Aussehen, die Schwere usw. des Brotes und des Weines an. Ein den Raumverhältnissen des Brotes entsprechendes Stückchen Fleisch, ein der Quantität des Weines entsprechender Teil des Blutes sei zugegen und werde in der h. Kommunion empfangen. Man stellte sich somit das Essen und Trinken nach kapharnaitischer Denkweise vor und scheute bisweilen nicht vor sterkoranistischen Vorstellungen zurück. — Diese Verirrungen wurden von den besten Theologen jener Zeit, Paschasius Radbertus († um 860), Hrabanus Maurus († 856), Rathramnus († um 870) u. a., zurückgewiesen. Sie stimmten überein in der vollen Anerkennung der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, aber das Geheimnis sei in der Eucharistie nicht in nackter, den Sinnen zugänglicher Kundgebung, sondern sub figura enthalten d. h. unter der sinnfälligen Hülle der Gestalten, die ein Bild oder Symbol der unter ihnen verborgenen Wahrheit sind. Wenn Rathramnus hierbei im Gegensatze zu den übrigen bestritt, daß Christi Leib und Blut in veritate zugegen seien, so lehnte er nicht die Wirklichkeit schlechthin, sondern nur die gemeine handgreifliche Wirklichkeit ab. Auch in dem anderen strittigen Punkte, ob das sakramentale Fleisch und Blut dasselbe sei, wie das aus Maria geborene und dem Kreuzesleiden unterworfene, bestand keine eigentliche Meinungsverschiedenheit. Behauptete Paschasius die Identität, so wollte er sie nicht auf die Erscheinungsweise ausdehnen, und bekämpfte Hrabanus die Identität, so stand auch ihm die substantielle Identität fest.

Die Lehre des Rathramnus, daß die Eucharistie nicht in veritate, sondern sub figura den Leib und das Blut Christi enthalte, eine Lehre, durch die Rathramnus keineswegs die reale Gegenwart Christi im Sakramente leugnen wollte, wurde nun von Berengar aufgegriffen und in seiner Schrift De sacra coena in häretischer Zuspitzung vorgetragen.

Nach Berengars Lehre erhalten Brot und Wein, ohne verwandelt zu werden, in der Konsekration eine übernatürliche himmlische Kraft und sind ein Symbol (figura, signum, similitudo) des im Himmel befindlichen Fleisches und Blutes des Herrn. Dieses ist also in figura, nicht in veritate in der Eucharistie. Der Irrtum wurde von zahlreichen Synoden seit 1050 verurteilt. Auf der römischen Synode 1059 kam die realistische Lehre überaus scharf zum Ausdruck: In der Eucharistie sei das wahre Fleisch und Blut Christi et sensualiter non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Eine andere Synode zu Rom 1079 vermied diese bedenk-

lichen Wendungen und ließ Berengar die „Wesensverwandlung (conversio substantialis) von Brot und Wein in das wahre, eigentliche und lebenspendende Fleisch und Blut Christi" bekennen (Denz. 355).

3. Mehrere Sekten des 12. und 13. Jahrhunderts, Petrobrusianer, Waldenser, Katharer und Albigenser, leugneten die Eucharistie, indem sie die priesterliche Vollmacht der Konsekration nicht anerkannten und das Abendmahl nur dem Namen nach als bloßes geweihtes Brot beibehielten. Diesen Irrtümern gegenüber definierte das vierte allgemeine Laterankonzil 1215 (Denz. 430) die „Transsubstantiation" und reale Präsenz und die Vollmacht des gültig geweihten Priesters, dieses Sakrament zu vollziehen.

4. Wiclif († 1384) leugnete die Wesensverwandlung und bekannte sich nur zu einer symbolischen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Brot und Wein bedeuten Christi Leib und Blut, sie sind ein Zeichen, das uns an diese erinnern soll. Auch bestritt er, daß Christus das Meßopfer eingesetzt habe. Das Konzil von Konstanz 1418 verurteilte seine irrigen Sätze (Denz. 581 ff.). Dasselbe Konzil verwarf die Behauptung des Hus, das christliche Volk müsse die h. Kommunion unter beiden Gestalten, nicht bloß unter der Gestalt des Brotes empfangen (Denz. 626).

5. Die Reformatoren waren einig in der Verwerfung des Meßopfers und der Transsubstantiation. Im übrigen gingen ihre Lehren weit auseinander.

a) Luther erkannte an, daß die Einsetzungsworte die reale Gegenwart unwidersprechlich bezeugen. Er lehnte aber die Verwandlung des Brotes und Weines ab und stellte nun, um die reale Gegenwart erklären zu können, den Satz auf, die Menschheit Christi sei allgegenwärtig, so daß sein Fleisch und Blut wie überall so auch in dem Brote und Weine substantiell zugegen sei (Konsubstantialität — in, cum et sub pane). Dabei lehre die Offenbarung, daß Christus doch nicht in der gewöhnlichen und allgemeinen, sondern in einer besonderen, für die Gläubigen „greifbaren" Weise, mit reichen Heilswirkungen gegenwärtig sei, freilich nur bei der Kommunion (in usu), nicht vorher oder nachher. — Osiander scheint dieses reale Gegenwärtigwerden als eine Impanation d. i. eine Aufnahme des Brotes in die Person Christi nach Ähnlichkeit der Inkarnation verstanden zu haben.

b) Zwingli, Carlstadt, Butzer, Oekolampadius leugneten die reale Gegenwart. Nur Brot und Wein sind vorhanden als Symbole (signum vel figura) Christi, das Abendmahl ist nur

eine Erinnerungsfeier und ein Bekenntnis der Gemeinde; das Sakrament enthält keine Gabe, die dem Empfänger zuteil wird.

c) Calvin meinte, zwischen Luther und Zwingli vermittelnd, Brot und Wein werden für die gläubig Genießenden im Augenblicke des Empfanges Träger der Lebenskräfte der im Himmel weilenden verklärten Menschheit Christi, mit denen der Hl. Geist die Empfänger speise und tränke. Danach ist also die virtus Christi, seine reale himmlische Kraft und Gnadenwirksamkeit, nicht jedoch Christus selbst zugegen. Die Nichtprädestinierten empfangen auch jene Kraft nicht, sondern bloß Brot und Wein. — Auf der Grundlage der etwas abgeänderten calvinischen Lehre wurde 1817 die landeskirchliche Union in Preußen eingeführt, von der sich allerdings zahlreiche Lutheraner ausschlossen. — Im Geleise der calvinischen Anschauung bewegt sich auch die Abendmahlslehre der meisten Anglikaner. Die Traktarianer (Ritualisten) treten wieder für den Glauben ein, daß Christi Leib und Blut wahrhaft und wirklich zugegen und diese Gegenwart eine Wirkung der Konsekration ist.

Gegen diese Irrtümer der Neuerer sind die eingehenden und klaren dogmatischen Entscheidungen der 13., 21. und 22. Sitzung des Konzils von Trient gerichtet.

6. Der liberale Protestantismus und der Modernismus entwerten die Eucharistie vollständig. Christus, dessen Gottheit geleugnet wird, habe das Weltende für nahe bevorstehend gehalten. Deswegen habe er gar nicht daran denken können, eine Kirche und Gnadenmittel in ihr zu stiften. Oder, wie andere meinen, seine Abneigung gegen äußere Religiosität und sakramentales Wesen schließe die Einsetzung der Eucharistie gänzlich aus. Nach diesen grundlosen Voraussetzungen wird nun die klare Schriftlehre über das heiligste Altarssakrament gewaltsam umgedeutet. Christus habe die Eucharistie nicht für die Zukunft eingesetzt, sondern nur ein Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gehalten. Die Urkirche habe das Mahl als Liebesmahl (Agape) zur Befestigung der kirchlichen Gemeinschaft wiederholt und allmählich habe es liturgischen Charakter angenommen. Der Bericht Pauli über die Einsetzung der Eucharistie sei also nicht in allen Teilen historisch, noch weniger die Berichte der Synoptiker. — Pius X hat in dem Dekrete Lamentabili 1907 diese willkürlichen, das Ansehen der Hl. Schrift und den ganzen Christusglauben umstürzenden Thesen verurteilt (besonders prop. 45 und 49, Denz. 2045. 2049).

Bartmann II³ 301 ff.; Billuart diss. 1 a. 1. 2; Gihr I³ 281 ff. 413 ff.; Heinrich-Gutberlet IX 435 ff.; Pesch VI⁴ 261 ff.; Salmant. disp. 1 cp. 4; Sasse I 295 ff.; Schanz 318 ff.; Scheeben-Atzberger

IV 555 ff.; R. Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne. Paris 1912; J. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. 2. Ausgabe. Stuttgart 1892; Th. Schermann, *Εὐχαριστία* und *εὐχαριστεῖν* in ihrem Bedeutungswandel bis 200: Philologus 1910, 375 ff.

1. Kapitel.

Die heilige Eucharistie als Sakrament.

§ 23.

Die Einsetzung der Eucharistie durch Christus.

Christus hat am Abende vor seinem Tode die h. Eucharistie für immer eingesetzt. De fide. Das Konzil von Trient lehrt die Einsetzung der Eucharistie durch Christus als Dogma (S. 7 can. 1 de sacr., Denz. 844; vgl. 698. 875. 938).

Bis in die neuere Zeit hielt die katholische Theologie es für unnötig, die Stiftung der Eucharistie, ihre Einsetzung für alle Zeiten eigens zu beweisen. Sie nahm den vierfachen Bericht über das letzte Abendmahl bei den drei Synoptikern und Paulus einfach als Einsetzungsbericht und ging sofort daran, den heiligen Inhalt des von Christus eingesetzten Sakramentes festzustellen. In der Tat, mußte nicht die Einsetzung aufs sicherste bezeugt erscheinen, da der Herr selbst die Stiftungsworte beifügt: Hoc facite in meam commemorationem (1 Kor. 11, 24 f.; Luk. 22, 19)? Und war es nicht, wie das Tridentinum S. 22 cp. 1 (Denz. 938) mit Recht sagt, die stete Überzeugung und Lehre der Kirche, daß diese Worte für die Apostel und ihre Nachfolger die Anordnung enthalten, die eucharistische Feier zu wiederholen?

Trotzdem machen die gegnerischen Angriffe in unserer Zeit es notwendig, auch für die h. Eucharistie die Einsetzung durch Christus zu beweisen. Die genannten Stiftungsworte fehlen bei Matthäus und Markus. Die kritische Theologie behauptet nun, die Worte bei Paulus und Lukas seien unecht, Christus habe überhaupt keine Stiftung beabsichtigt. Diese Behauptung ist aber völlig unberechtigt. Vgl. die Verwerfung der modernistischen These: Non omnia, quae narrat Paulus de institutione Eucharistiae, historice sunt sumenda (prop. 45 a Pio X damn.).

1. Selbst wenn der Herr jene Worte nicht gesprochen hätte, wäre schon aus dem Verlaufe der Abendmahlsfeier zu erkennen, daß er ihre Wiederholung wollte; denn

a) er nennt sein Blut das „Blut des Bundes" (Matth. 26, 28; Mark. 14, 24) oder sagt von dem Kelche: er ist „der Neue Bund in meinem Blute" (1 Kor. 11, 25; Luk. 22, 20); ein Bund wird

aber seiner Natur nach auf längere Dauer geschlossen. So war es im Alten Bunde (Ex. 24, 8). Und wie dort in dem Blute der Opfer das Gedächtnis an den Bundesschluß stets erneuert wurde, so sollte die Eucharistie eine beständige Feier der Erinnerung an den am Kreuze geschlossenen Neuen Bund sein (1 Kor. 11, 26).

b) Jesus fügt hinzu, daß das Bundesblut „für viele" vergossen werde (Matth., Mark.). Also war die Gabe nicht bloß für die Apostel bestimmt. Da sie aber durch realen Genuß („trinket alle daraus") empfangen werden sollte, so war die Wiederholung dieser Feier von Jesus gewollt.

c) Der Anschluß des letzten Abendmahles an das Essen des Passalammes (Matth. 26, 17 ff.; Mark. 14, 12 ff.; Luk. 22, 7 ff. 15) deutete an, daß es wie dieses ein regelmäßiger gottesdienstlicher Brauch sein soll.

d) Der Zweck des Abendmahles war nach Joh. 13, 1, die Liebesgemeinschaft Jesu mit den Seinigen als eine bis ans Ende reichende darzustellen und zu begründen: Cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos.

e) Jedenfalls war es auch den Jüngern klar, daß in dem letzten Abendmahle die Verheißungsrede Joh. 6 in Erfüllung ging; diese Rede kündigte aber das heilige Mahl ganz allgemein für alle an.

2. Die Stiftungsworte sind als echt zu betrachten.

a) Die Handschriften des Lukasevangeliums mit verschwindenden Ausnahmen, alle Handschriften des ersten Korintherbriefes und alle anderen alten Textzeugen bieten sie in diesem Zusammenhange.

b) Paulus hat die Worte nicht aus eigenem hinzugefügt. Er erklärt 1 Kor. 11, 23 ausdrücklich, daß er seinen Einsetzungsbericht den Korinthern schon früher mitgeteilt und ihn (direkt oder indirekt) „von dem Herrn empfangen" habe. Hätte er etwas Neues verkündigt, so wäre er des Widerspruches der Urapostel, der Teilnehmer am letzten Abendmahle, sicher gewesen.

c) Die schnelle Verbreitung der eucharistischen Feier findet nur in dem ausdrücklichen Befehle Jesu eine leichte und natürliche Erklärung. Die älteste Christenheit feierte das Abendmahl offensichtlich in dem Bewußtsein, dem Willen Christi zu entsprechen.

d) Matthäus und Markus konnten diesen Befehl leicht übergehen, da, wie gesagt, andere Worte und Umstände die Stiftungsabsicht Jesu klar erkennen ließen und da die tatsächliche beständige Feier des eucharistischen Mahles in den Gemeinden den Glauben an einen Wiederholungsbefehl des Herrn naturgemäß voraussetzte.

Den Gegnern hält W. Koch 36 mit Recht entgegen: „Die Behauptung, Jesus könne eine Wiederholung seines Abendmahles gar nicht gewollt haben, da er ja ein Feind aller äußeren Religionsformen gewesen sei, schießt weit über das Ziel hinaus. Schon die eine Tatsache, daß die christliche Taufe auf Jesus zurückgeht, zeigt, daß sie fehlschlägt. Von andern Gegengründen ganz zu schweigen. Die andere These sodann, der eschatologische Gesichtskreis Jesu und die angebliche Stiftung des Abendmahls durch ihn schlössen sich aus, geht von einer Übertreibung und einseitigen Betrachtung der Eschatologie des Herrn aus. Kurz, gegen die Möglichkeit eines Wortes Jesu, wodurch das Abendmahl zur Stiftung wurde, kann nichts Entscheidendes vorgebracht werden."

Religionshistoriker weisen darauf hin, daß in einigen heidnischen Geheimkulten ein sakrales Mahl gefeiert wurde, dem man eine geheimnisvolle Vereinigung des Mysten mit der Kultgottheit als Wirkung zuschrieb. So im phrygischen Attis- und im syrischen Atergatisdienste. Die älteste Christenheit habe sich dadurch bestimmen lassen, ihrem Liebesmahle, zu dem sie sich zu versammeln pflegte, dieselbe Wirkung zuzuschreiben und ihm so die Bedeutung eines Sakramentes zu geben. — Diese Annahme wird schon durch obigen Nachweis, daß Christus selbst das eucharistische Mahl gestiftet hat, hinreichend widerlegt. Zudem zeigt die nähere Vergleichung des Herrenmahles der alten Christen mit den Mysterienmahlen so viele tiefgehende und wesentliche Verschiedenheiten, daß trotz der einzelnen erwähnten Ähnlichkeiten die Abhängigkeit der christlichen Eucharistie von einem heidnischen Geheimkulte ausgeschlossen ist. Es kommt hinzu, daß jene Ähnlichkeiten etwas wesentliches vermissen lassen; denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Teilnehmer an den Mysterien sich die Gottheit in der Speise und in dem Tranke wirklich gegenwärtig dachten; sicher haben sie keine Wesensverwandlung der letzteren analog der eucharistischen angenommen (Espenberger 561 f.).

Rauschen[2] 43 ff.; P. Batiffol, L'Eucharistie dans le N. T. d'après des critiques récents: Revue bibl. 1903, 497 ff.; W. Berning, Die Einsetzung der Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster 1901; C. van Crombrugghe, L'Evangile primitif et l'Eucharistie. Löwen 1909; J. A. Espenberger, Gedanken über „Herren"- und „Mysterien"-Mahl: Theol. u. Glaube 1910, 550 ff.; A. Steinmann, Eucharistie, Agape und Mysterienmahl: Ebd. 1913, 715 ff.

§ 24.

Materie und Form der Eucharistie.

I. Die Materie der h. Eucharistie ist Brot und Rebenwein. De fide. Die Kirche hat dies stets und allgemein gelehrt. Auch in zahlreichen Glaubenserklärungen setzt sie die Verwendung von Brot und Wein voraus. Ausdrücklich sagt Eugen IV in dem Dekrete für die Armenier (Denz. 698): Materia est panis triticeus et vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet.

1. Der erste Bestandteil der Materie ist Brot. Christus selbst hat nach allen vier Einsetzungsberichten „Brot" (ἄρτος, panis)

verwendet. Die Apostelgeschichte (2, 42. 46; 20, 7; 27, 35), Paulus (1 Kor. 10, 16 f.), die Tradition erwähnen es wieder und wieder.

2. **Zur Gültigkeit des Sakramentes ist Weizenbrot (panis triticeus) erforderlich.** Fidei proximum. Das Dekret für die Armenier (s. oben) und das Dekret für die Griechen (s. unten 3) schreiben diese Materie vor, ohne jedoch eine endgültige Entscheidung hierüber geben zu wollen.

Auch hier ist der Umstand maßgebend, daß der Herr selbst sich des Weizenbrotes bedient hat. Dies läßt sich allerdings nur indirekt daraus erschließen, daß für die Osterfeier Weizenbrot vorgeschrieben war. Irenäus Adv. haer. V, 2, 3, Clemens Alex. Strom. VI, 11, 94, 4, Origenes In Gen. hom. 12, 5 deuten die Verwendung des Weizenbrotes für die eucharistische Feier an. Anderes Brot wird in der alten Tradition nicht erwähnt. Wenn spätere Theologen Brot aus Spelt oder Dinkel für konsekrabel hielten, so hat die sententia communior dagegen entschieden. Vgl. Thomas 3 qu. 74 a. 3 ad 2.

3. **Die h. Eucharistie kann gültig mit ungesäuertem oder mit gesäuertem Brote gefeiert werden.** De fide. So entschied im Jahre 1439 das Konzil von Florenz in dem Decr. pro Graecis (Denz. 692): (Definimus) item, in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici.

Christus hat nach den Synoptikern das letzte Abendmahl in ungesäuertem Brote gehalten (Matth. 26, 17: primo die azymorum, ebenso Mark. 14, 12; Luk 22, 7), wie das Gesetz es für das Passahfest vorschrieb (Ex. 34, 18). Selbst wenn man Joh. 13, 1 (ante diem festum Paschae) dahin deutet, daß Christus am Tage vor dem üblichen Zeitpunkte das Mahl mit seinen Jüngern gefeiert hat (die schismatischen Griechen betonen dies), so ist dennoch wahrscheinlich an ungesäuertes Brot zu denken, weil er die Feier nach dem jüdischen Ritus gehalten hat und das Gesäuerte schon am Tage vor dem Feste weggeschafft sein mußte.

Die Tradition der ersten Jahrhunderte ist unsicher. Origenes In Matth. tom. 12, 6 erwähnt, daß „nie Gesäuertes auf den Altar gebracht" wurde. Doch kann diese Äußerung figürlich gemeint sein. Ebensowenig Sicherheit bieten die Texte, die man sonst anzuführen pflegt. Es scheint, daß weder im Abendlande noch im Morgenlande eine feste Regel bestand. Die ersten unzweifelhaften Zeugnisse für den Gebrauch des Ungesäuerten (azymum) finden wir im 8. Jahrhundert bei Beda, Alkuin, Hrabanus Maurus usw. Seit dem 11. Jahrhundert verpönen die schismatischen Griechen die

Verwendung des Ungesäuerten und behaupten teils die Ungültigkeit, teils die Unerlaubtheit des lateinischen Brauches unter wiederholtem Widerspruche der Päpste und Konzilien.

Nach dem kirchlichen Gesetze sind die Priester verpflichtet, wo immer sie zelebrieren, sich in dem Gebrauche des Ungesäuerten oder Gesäuerten nach ihrem eigenen Ritus zu richten (CIC 816; vgl. 851). Die Gläubigen aber dürfen unter der Gestalt von gesäuertem oder ungesäuertem Brote kommunizieren, so oft sie wollen, wofern nur der Spender katholisch ist. Nur die Osterkommunion und die Wegzehrung sollen sie wenn möglich nach dem eigenen Ritus empfangen (CIC 866).

4. Der andere Bestandteil der Materie ist Rebenwein.

Christus hat mit den Seinen beim Passahmahle Rebenwein („vom Erzeugnisse des Weinstocks" Matth. 26, 29) getrunken. Zweifelsohne hat dieser Wein auch zu der eucharistischen Feier gedient, und deswegen ist nur wahrer und natürlicher Rebenwein (vinum de vite) gültige Materie des Sakramentes (CIC 815, 2).

Der Brauch der Artotyriten (Epiphanius Haer. 49, 2), Brot und Käse zu verwenden, widerspricht der Einsetzung des Sakramentes ebenso wie die Sitte der Kataphrygier, die Materie aus Mehl und dem Blute eines Kindes zu bereiten (Haer. 48, 14). Stärker war die Gewohnheit verbreitet, statt des Weines bloß Wasser zu gebrauchen. Dies taten die Ebioniten, Tatian und sein enkratitischer Anhang (Haer. 30, 16; 46, 2; 47, 1). Man nannte sie Aquarier oder Hydroparastaten. Cyprian Ep. 63 tritt dagegen auf, daß einige in der Verfolgungszeit zu der Feier der Eucharistie, wenn sie am frühen Morgen stattfand, nur Brot und Wasser verwenden wollten, um sich den Verfolgern nicht durch Weingeruch zu verraten. Die Behauptung Harnacks, der ausschließliche Gebrauch des Wassers sei im 2. Jahrhundert auch die Praxis der Kirche gewesen, hat allgemeinen Widerspruch gefunden.

Dem Weine Wasser beizumischen, ist uralte, an den Brauch der Passahfeier anknüpfende Regel (Justin, Irenäus, Cyprian) und sub gravi bindende Pflicht, aber keine Bedingung der Gültigkeit (Trid. S. 22 cp. 7 und can. 9, Denz 945. 956; CIC 814).

5. Für die Verwendung der bezeichneten Materie sprechen bedeutsame Angemessenheitsgründe (Thomas 3 qu. 74 a. 1. 4. 5. 6).

a) Da die Eucharistie zur geistlichen Nahrung dienen soll, so empfahl es sich, als Zeichen dieser Seelenspeise solche Nahrungsmittel auszuwählen, die zu den edelsten und zugleich zu den gebräuchlichsten gehören.

b) Die Verwendung zweier getrennter Elemente ist sehr geeignet, die Trennung des Blutes vom Leibe Christi in seinem Opfertode darzustellen.

c) Eine wichtige Wirkung der Eucharistie ist die innigste Verbindung der Gläubigen mit Christus und untereinander (1 Kor. 10, 17); diese Einheit der Vielen in dem einen mystischen Leibe wird treffend

durch Brot und Wein dargestellt, da das Brot aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren bereitet wird.

d) Das Ungesäuerte ist ein Sinnbild der Lauterkeit und entspricht daher am besten der jungfräulich empfangenen Menschheit Christi und der Reinheit, mit der die Gläubigen zum Tische des Herrn hintreten müssen (1 Kor. 5, 7 f.).

e) Die Beimischung des Wassers zu dem Weine versinnbildet nach dem Decr. pro Arm. und Trid. S. 22 cp. 7 (Denz. 698. 945) das Leiden des Herrn, aus dessen Seitenwunde Blut und Wasser hervorfloß, und die durch das Sakrament bewirkte Vereinigung des gläubigen Volkes mit Christus (Apok. 17, 1. 15: aquae = populi), die auch im Offertorium der h. Messe besonders hervorgehoben wird.

Eine materia proxima, wie bei der Taufe und Firmung, gibt es bei der Eucharistie nicht. Die materia proxima müßte in einer sinnfälligen Handlung bestehen, durch die die körperlichen Elemente, Brot und Wein, auf den Empfänger appliziert würden. Eine solche gibt es nicht. Die Handlung, die an der Materie vorgenommen wird, die Wesensverwandlung, ist den Sinnen entzogen. Das einzige Sinnfällige an der Konsekration, das Aussprechen der Wandlungsworte, ist nicht Materie, sondern Form des Sakramentes. – Doch suchen manche Theologen die Unterscheidung von materia remota und proxima in anderer Weise auf die h. Eucharistie anzuwenden. Materia remota nennen sie das Brot und den Wein (besser materia ex qua oder circa quam actio consecrativa exercetur), materia proxima die Gestalten des Brotes und Weines, also das, was bei der Wandlung von dem Brote und Weine zurückgeblieben ist und zu der Konstituierung des Sakramentes beiträgt.

II. **Die Form der Eucharistie besteht in den Worten, mit denen Christus konsekriert hat.** Sententia certa. Das Decr. pro Armenis l. c. lehrt: Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum. Vgl. Decr. pro Iacobitis (Denz. 715).

1. **Christus hat durch Worte konsekriert, und zwar durch die sogenannten Einsetzungsworte: „Dies ist mein Leib", „dies ist der Kelch meines Blutes".** Dies ist zweifellos der Sinn des Konzils von Trient S. 13 cp. 1 (Denz. 874).

Nicht wenige Theologen der frühscholastischen Zeit, unter ihnen auch Innozenz III vor seiner Erhebung zum Papste (De sacro altaris myst. IV, 6), ferner Durandus und noch im 16. Jahrhundert Ambrosius Catharinus waren der Meinung, der Herr habe ohne Worte durch seinen Segen (*εὐλογήσας*, benedixit) die Wandlung vollzogen und dann mit den Worten: „Denn dies ist mein Leib" seinen Jüngern das Geschehene erklärt. – Gewiß hätte Christus ohne Worte konsekrieren können. Daß er es aber nicht getan hat, ist die einmütige Lehre der alten Überlieferung, soweit sie diese Frage berührt. Vgl. Tertullian Adv. Marc. IV, 40; Clemens Alex. Paedag. II, 2, 32, 2; Apost. Kirchenordnung 26; Ambrosius De myst. 9, 54; Ps.-Ambrosius De

sacr. IV, 4, 21; Chrysostomus In 2 Tim. hom. 2, 4; De prod. Iud. hom. 1, 6. Auch Thomas 3 qu. 78 a. 1 ad 1 tritt entschieden hierfür ein.

2. **Der Priester konsekriert nur durch die angeführten Worte Christi, nicht durch ein vorhergehendes oder nachfolgendes Gebet.**

Daß den Aposteln das Vaterunser als Konsekrationsgebet gedient habe, wird bisweilen mit Berufung auf Gregor d. Gr. Ep. IX, 12 behauptet. Mit Unrecht. Das Wort consecratio hat hier bei Gregor zweifellos den Sinn eines Gebetes um Segnung oder Annahme der bereits verwandelten Gaben. In diesem Sinne war es damals in den Post Pridie-Gebeten üblich.

Die schismatischen Griechen finden seit dem 14. Jahrhundert einen Mitbestandteil der wesentlichen Form, seit dem 17. Jahrhundert vielfach sogar die alleinige Form der Eucharistie in der Epiklese d. h. in der Herabrufung des Hl. Geistes (oder des Logos) auf Brot und Wein, damit er die Gaben zum Fleische und Blute Christi mache. Die Epiklese folgt in der jetzigen griechischen Liturgie auf die Einsetzungsworte des Herrn. Sie besteht nachweislich seit dem 4. Jahrhundert in fast allen orientalischen Riten und ist vorübergehend im 4. und 5. Jahrhundert auch in die abendländischen Liturgien eingedrungen. Fast überall folgt sie erst auf den Einsetzungsbericht, in der 1907 entdeckten altägyptischen Liturgie des Papyrus von Dêr Balyzeh geht sie vorher.

Der genannten Lehre der Schismatiker steht die Erklärung des Decr. pro Armenis entgegen: Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum. Sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Ebenso lehrt Trid. S. 13 cp. 1. Da diese lehramtlichen Äußerungen neben den Konsekrationsworten Jesu keine anderen Gebete erwähnen, so ist ihr natürlicher Sinn, daß die Konsekrationsworte allein die Form sind und ihre Kraft von der Epiklese unabhängig ist. Diese Auffassung ist zudem durch ein Breve Pius' VII an den Patriarchen der Melkiten (1822), das die Gegner mit kirchlichen Strafen bedroht, bekräftigt worden; und neuerdings hat Pius X in einem Schreiben an die orientalischen Bischöfe (1910) mit entschiedenen Worten die Ansicht zurückgewiesen, die Kirche könne anerkennen, daß bei den Griechen und Orientalen die Konsekrationsworte erst durch die nachfolgende Epiklese ihre Wirkung erhielten.

a) Schriftbeweis. — Der Befehl Christi: „Dies tut zu meinem Andenken" verlangt, daß die heilige Handlung nach Wort und Tat in allem Wesentlichen genau so wiederholt wird, wie Christus sie

verrichtet hat. Nur dann ist die Sicherheit gewährleistet, daß das Sakrament gültig vollzogen wird. Schon mit Rücksicht auf 1 Kor. 11, 23 ff. ist anzunehmen, daß die Konsekrationsworte Jesu von Anfang an bei der Abendmahlsfeier nachgesprochen wurden. Die Worte der Epiklese werden aber weder von einem biblischen Berichterstatter noch in der ältesten Tradition erwähnt. Also können sie zu der Konstituierung des Sakramentes nichts beitragen.

b) Traditionsbeweis.

α) Viele Väter bezeugen, daß Christus durch die Einsetzungsworte konsekriert hat (oben II, 1). Sie geben dadurch deutlich zu verstehen, daß auch die Priester es durch diese Worte tun.

β) Justinus Apol. I, 66; vgl. 13. 65, Irenäus Adv. haer. IV, 18, 4 f.; V, 2, 3, Origenes C. Cels. VIII, 33; In Matth. XI, 14 u. ö., Firmilian von Cäsarea (Ep. 75, 10 inter epp. Cypr.) sind Zeugen dafür, daß die Konsekration durch ein „Gebetswort" (*εὐχῆς λόγος*) oder „Danksagungsgebet" (*εὐχαριστία*) vollzogen wurde. Darunter ist das ganze Kanongebet mit Einschluß der Einsetzungsworte zu verstehen. Irenäus und Firmilian nennen dieses Gebet auch *ἐπίκλησις*, ohne jedoch an die Epiklese im späteren Sinne des Wortes zu denken. Diese ist erst seit dem 4. Jahrhundert, zuerst in dem Euchologion des Serapion von Thmuis († nach 360) 13, 15 nachweisbar.

γ) Auch nachdem die Epiklese in die Liturgie aufgenommen war, setzten die Väter wie früher die Kraft der Konsekration in das „Danksagungsgebet" (Cyrill von Alex. Comm. in Matth. 26, 27; in Luc. 22, 19) oder mehr oder minder ausdrücklich in die Einsetzungsworte (Ambrosius De myst. 9, 54 u. ö.; Ps.-Ambrosius De sacr. IV, 4, 14; Chrysostomus De prod. Iudae 1, 6; 2, 6; In 2 Tim. hom. 2; Cäsarius von Arles Hom. 5; Isidor von Sevilla Ep. 7, 2). Daneben bezeichnen freilich andere Väter, besonders im Morgenlande (Theophilus von Alex. Ep. 98, 13 inter epp. Hieron.; Johannes von Damaskus De fide orth. IV, 13) die Epiklese als das konsekrierende Gebet.

Weil die Epiklese also nicht zu der Form der Eucharistie gehört, so hat es keine Bedeutung für die Dogmatik, zu untersuchen, ob etwa in unserem jetzigen Meßkanon ein der Epiklese entsprechendes Gebet enthalten ist.

Hingegen ist die Frage von Wichtigkeit, wie die Griechen, die durch die Epiklese konsekrieren wollen, das Sakrament gültig vollziehen. Die Annahme Schells, daß die Griechen durch die Epiklese allein gültig konsekrieren, wie die Lateiner durch die Einsetzungsworte allein, ist nach dem Gesagten unhaltbar. Die Griechen konsekrieren gültig, aber nicht durch die Epiklese, sondern trotz ihres Irrtums in der speziellen Intention durch die

Einsetzungsworte. – Wenn auf die Konsekration noch das Gebet um die Konsekration folgt, so ist das dogmatisch ebensowenig bedenklich, wie wenn z. B. der Bischof für die bereits Gefirmten betet, Gott möge sie firmen und vollenden (confirmet atque perficiat). Die Worte der Epiklese legen das, was geschehen ist, nachträglich genauer in Gebetsform dar. Ein solches Gebet ist nicht nutzlos, sondern unterstützt den menschlichen Dienst bei der Konsekration. Im Hinblick darauf sagte Kardinal Bessarion († 1472) von diesen Gebetsworten mit Recht: Referri debent non ad tempus, quo dicuntur, sed ad tempus, pro quo dicuntur. Sie sollen auch ausdrücken, daß der Hl. Geist zu dem Akte der Konsekration ähnlich wie zu dem der Inkarnation in besonderer Beziehung steht.

3. **Wesentlich für die Gültigkeit der Form sind nur die Worte: Hoc est corpus meum und Hic est calix sanguinis mei oder Hic est sanguis meus. Sententia communis.**

Diese Worte bezeichnen klar und bestimmt, was durch die Konsekration bewirkt wird. Die vorhergehenden und folgenden Worte, auch das enim, sind hingegen für diesen Zweck entbehrlich. Es wäre zwar sündhaft, sie auszulassen, aber die Gültigkeit ist nicht von ihnen abhängig.

Duns Skotus gab zu, der Priester konsekriere durch die in der These genannten Worte, aber damit sie diese Wirkung haben könnten, meinte er, seien alle Worte des Meßkanons von Qui pridie an notwendig; denn nur aus ihnen ergebe sich, daß der Priester das Hoc est enim corpus meum in der Person Christi spreche. – Indes der Priester spricht in der Person Christi, nicht weil er den Einsetzungsbericht wiederholt, sondern weil er die Absicht hat zu tun was die Kirche tut. Die rechte Intention bewirkt, daß die Worte nicht bloß erzählen, sondern auch das bezeichnen und verursachen, was Christus und die Kirche durch sie bezeichnen und verursachen wollen.

Die Worte bei der Konsekration des Kelches novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum zeigen nach Thomas 3 qu. 78 a. 3 drei Wirkungen des beim Leiden Christi vergossenen Blutes an, nämlich die Erlangung der ewigen Erbschaft, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Nachlassung der Sünden. Der h. Lehrer bemerkt nun, daß alle diese Worte „de substantia formae" seien. Wie viele Thomisten meinen, will er hiermit sagen, daß alle genannten Worte geradezu zur Gültigkeit der Konsekration gehören. Aber Thomas hat das de substantia formae wohl nicht in diesem scharfen Sinne verstanden. Denn er sagt in demselben Zusammenhange von obigen Worten: Sunt quaedam determinationes praedicati, id est, sanguinis Christi. Unde pertinent ad integritatem eiusdem locutionis. Er erkennt ihnen also eine Notwendigkeit zu, ohne in ihnen jedoch eine Bedingung der Gültigkeit zu erblicken. Dies wird durch eine andere Äußerung bestätigt: Si sacerdos sola verba praedicta (Hoc est corpus meum — Hic est calix sanguinis mei) proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum (a. 1 ad 4).

Bartmann II³ 334 ff.; Billot th. 49; Billuart diss. 3 et 5; Franzelin th. 7; Gihr I³ 416 ff.; Gonet disp. 3 et 7; Gotti qu. 1 dub. 2—8; qu. 2; Heinrich-Gutberlet IX 707 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 27 et 29; Pesch VI⁴ 358 ff.; Pohle III⁶ 398 ff.; Salmant. disp. 4 et 9; Sasse I 439 ff.; Schanz 377 ff.; Scheeben-Atzberger IV 613 ff.; Rauschen² 111 ff.; A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz 1903; F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1. Bd. Paderborn 1897, 278 ff.; Die Abendmahlselemente bei Justin; F. Cabrol, Azymes: Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie I (Paris 1907) 3254 ff.; J. Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen. Münster 1852; R. Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe: Weidenauer Studien I (Wien 1906) 21 ff.; J. Cieplak, De momento, quo transsubstantiatio in augustissimo missae sacrificio peragitur. Petropoli 1901; J. Th. Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese. 2 Teile. Würzburg 1875. 1880; C. Henke, Die katholische Lehre über die Konsekrationsworte. Trier 1850; L. A. Hoppe, Die Epiklesis. Schaffhausen 1864; J. Höller, Die Epiklese. Wien 1912; K. J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe. Rottenburg 1915 (zu Höller und Merk vgl. A. Baumstark: Theol. Revue 1916, 337 ff.); P. De Puniet, Les paroles de la consécration et leur valeur traditionnelle: Revue d'hist. eccl. 1912, 34 ff.; Th. Schermann, Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh. Leipzig 1910; F. Varaine, L'épiclèse eucharistique. Brignais 1910; Aufsätze in den Echos d'Orient von M. Jugie (1906 Juli, 193 ff.), P. De Puniet (1910, 72 ff.), S. Salaville (1908, 101 ff.; 1909, 5 ff. 129 ff. 222 ff. 329 ff.; 1910, 133 ff. 321 ff.; 1911, 10 ff.), im Katholik von P. Schanz (1886 II 1 ff. 114 ff.), F. Gillmann (1912 I 150 ff.; 1915 I 240. 398), in der Revue Augustinienne von S. Salaville (1909 I 303 ff. 547 ff.), in der Zeitschrift für kath. Theologie von E. Lingens (1897, 61 ff.), F. Schmid (1912, 230 ff.), J. Brinktrine (1918, 482 ff.), in Theologie und Glaube von J. Brinktrine (1917, 152 ff.), E. Springer (1920, 33 ff.).

§ 25.

Der heilige Inhalt der Eucharistie oder die reale Präsenz.

In der h. Eucharistie ist der Leib und das Blut Jesu Christi wahrhaft, wirklich und wesentlich enthalten. De fide.

Gegen die reformatorischen Irrtümer (oben S. 113) stellte das Konzil von Trient S. 13 can. 1 (Denz. 883) das Dogma fest: S. q. negaverit, in sanctissimo Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi et proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute, a. s. Dies war nur eine genauere Erklärung der Lehre von der realen Präsenz, die die Kirche schon gegen Berengar 1079, gegen die Waldenser und Albigenser 1215, gegen Wiclif 1418 ausgesprochen hatte (s. S. 112 f.).

A. Der Schriftbeweis.

I. Die Verheißung.

In der Rede, die der Herr am Tage nach der wunderbaren Brotvermehrung in der Synagoge zu Kapharnaum hielt (Joh. 6, 26 ff.), verhieß er, wenigstens im zweiten Teile (V. 51ᵇ–58), den wirklichen Genuß seines Fleisches und Blutes.

Das Tridentinum tritt für diese Deutung ein, indem es sie in seinen Beweisführungen bezüglich der Eucharistie verwendet (S. 13 cp. 2, S. 21 cp. 1, Denz. 875. 930). Sie wird von den katholischen Theologen fast einhellig, auch von vielen protestantischen Exegeten vertreten, während die übrigen die ganze Rede Jesu nur von einer symbolischen Darbietung seiner selbst an die Gläubigen und von der Notwendigkeit des Glaubens an ihn als den Messias verstehen.

Für die Deutung der Verse 51ᵇ–58 auf das wirkliche Fleisch und Blut des Herrn spricht folgendes:

1. Die Klarheit und Bestimmtheit der Worte selbst. Sie geben eine Verheißung für die Zukunft. Christus verspricht, den Seinigen sein Fleisch und Blut zu geben als ein notwendiges Mittel, die Auferstehung des Fleisches und die ewige Seligkeit zu erreichen. Es sei wahrhaft eine Speise und wahrhaft ein Trank. Durch Essen und Trinken sollen die Menschen es sich zu eigen machen. V. 51ᵇ: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. V. 54 f.: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus; qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.

Gegen den klaren und bestimmten Sinn dieser Worte darf man weder eine Unmöglichkeit geltend machen – nur vom Standpunkte des Unglaubens aus könnte dies geschehen – noch bietet der Zusammenhang des zweiten Teiles der Rede mit dem ersten einen Gegenbeweis. Das Verhältnis der beiden Teile zueinander wird von den einen so aufgefaßt, daß sie die ganze Rede ausschließlich auf den Glauben an Christus, nicht auf die Eucharistie beziehen, andere verstehen den ersten Teil von dem Glauben, den zweiten von der Eucharistie, wieder andere die ganze Rede von der Eucharistie.

Bei der ersten Auslegung hört die Rede auf, eine Verheißung des h. Sakramentes zu sein. Die Anhänger dieser Deutung sagen, in dem ersten Teile werde von dem Brote des Lebens und seinem Genusse in figürlichem Sinne gesprochen, nämlich von Christus und seiner Aufnahme durch den Glauben. Sie schließen daraus, daß auch im zweiten Teile der Genuß des Fleisches und Blutes Christi diese figürliche Bedeutung habe, also vom Glauben zu verstehen sei, weil zwischen den beiden Teilen keine Unter-

brechung des Zusammenhanges vorliege. Darauf erwidern die meisten, die beiden Teile seien durch die große Verschiedenheit ihrer Ausdrucksweise klar genug voneinander getrennt, der erste spreche zwar vom Glauben, der andere aber zweifellos von der h. Eucharistie. Aber selbst wenn wir zugeben, daß der Zusammenhang nicht unterbrochen sei, ist die erste Auslegung nicht als richtig anzuerkennen. Denn statt die Erklärung des zweiten Teiles nach der des ersten sich richten zu lassen, muß man umgekehrt verfahren. Der zweite Teil spricht mit aller Bestimmtheit von der Eucharistie, und so wird auch der erste auf den eucharistischen Christus zu beziehen sein. Der Herr bezeichnet sich nämlich in beiden Teilen der Rede als das Brot, das vom Himmel gekommen ist, und er spricht auch schon im ersten Teile (V. 27) von der Speise zum ewigen Leben, die der Menschensohn in der Zukunft geben werde, die also nicht in dem bloßen Glauben bestehen kann, sondern gemäß V. 51ᵇ zu erklären ist. So hat er, wie es dem Verlaufe einer wohlangelegten Rede entspricht, zuerst noch unbestimmt, zum Schluß aber völlig klar das h. Geheimnis angekündigt. Wenn man hingegen den ersten Teil bloß von dem Glauben an Jesus als den Messias versteht und nun diese Auffassung auch auf den zweiten Teil überträgt, dann ist kein Fortschritt in der Rede Jesu, die Unterweisung über die Notwendigkeit des Glaubens an ihn wird immer dunkler, der bildliche Ausdruck für den Glauben immer unverständlicher.

2. Die Unmöglichkeit einer bildlichen Erklärung der V. 51ᵇ – 58. Nach der einzigen in dem semitischen Sprachgebrauche üblichen übertragenen Bedeutung heißt „jemandes Fleisch essen" soviel wie ihn bitter kränken, verleumden, bis auf den Tod verfolgen, und „jemandes Blut trinken" soviel wie ihn grausam hassen. Dieser Sinn kann hier, wo Jesus zum Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes einlädt und das ewige Leben dafür verheißt, unmöglich gemeint sein. Die von Zwingli und Calvin vorausgesetzte Bedeutung der genannten Ausdrücke, daß der gläubige Anschluß an Jesus damit bezeichnet sei, war dem semitischen Sprachgebrauche fremd und konnte, zumal bei der Häufung höchst emphatischer, realistischer Ausdrücke in dem zweiten Teile der Rede Jesu, von seinen Zuhörern nicht geahnt werden.

3. Die Auffassung der Zuhörer und ihre Bestätigung durch Jesus. Als die Juden (V. 52) die Worte des Herrn von dem Essen seines Fleisches buchstäblich verstanden und Anstoß daran nahmen, wiederholte und bekräftigte er sie in der nachdrücklichsten Weise, ohne einen figürlichen Sinn auch nur anzudeuten, und fügte zur Verstärkung noch das Wort von dem Trinken seines Blutes hinzu (V. 53 – 58). In anderen Fällen (z. B. Matth. 16, 6 ff.; Joh. 3, 3 ff.; 4, 32 ff.; 11, 11) hat er nicht unterlassen, wirkliche Mißverständnisse der Zuhörer durch eine Aufklärung zu beseitigen. Wenn er hier dergleichen nicht tat und es zuließ, daß auch viele seiner Jünger ihn wegen der wörtlichen Auffassung seiner Rede ver-

ließen (V. 66), so ist das ein deutlicher Beweis dafür, daß er seine Verheißung buchstäblich verstanden wissen wollte. Nur die grobsinnliche (kapharnaitische) Auffassung wies er V. 62 ff. zurück, verlangte aber im übrigen von den Seinigen Glauben, indem er sich darauf berief, daß der Menschensohn vom Himmel herabgekommen ist, und indem er auf den Geist hinwies, der lebendig macht d. h. auf die mit dem Fleische vereinigte Gottheit.

Die Gegner suchen diesem Beweise dadurch die Spitze abzubrechen, daß sie V. 63 entgegenhalten: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam. Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Durch diese Worte habe Christus das Harte und Anstößige seiner Rede beseitigt und die Jünger darüber aufgeklärt, daß er nur figürlich von seinem Fleische und Blute gesprochen habe; sein lebendigmachender Geist sei die Gabe, die er ihnen reichen wolle, sein Fleisch nütze nichts. – Allein diesen Sinn hat V. 63 nicht. Die geistige Auffassung, die Christus verlangt und der rohsinnlichen entgegenstellt, ist weit davon entfernt, eine figürliche zu sein. Er verweist auf die Vergeistigung seines Fleisches in der Verklärung und Himmelfahrt (V. 62). Dieses vergeistigte, im Glauben zu betrachtende, aber durchaus reale Fleisch wird die Lebensnahrung für die Seinigen sein. Er spricht nach wie vor von dem realen Genusse ohne jede Abschwächung, so sehr er auch dem rohsinnlich verstandenen Genusse seines Fleisches allen übernatürlichen Wert abstreitet. Das fühlten auch die Zuhörer. „Viele seiner Jünger gingen von da weg und folgten ihm nicht mehr“ (V. 66).

II. Die Einsetzung.

Die Worte, durch die Christus beim letzten Abendmahle die Konsekration vollzogen hat, werden von den vier Berichterstattern Matthäus, Markus, Lukas und Paulus nicht ohne Abweichungen, aber doch in wesentlicher Übereinstimmung mitgeteilt.

Matth. 26, 26: *Λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.* V. 27 f.: *Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*

Mark. 14, 22: *Λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.* V. 24: *Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.*

Luk. 22, 19: *Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.* V. 20: *Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.*

1 Kor. 11, 24: *Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.* V. 25: *Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.*

Zwingli, Calvin und ihre Anhänger haben gemäß ihrer Auffassung von der Eucharistie (S. 113) auch diese Worte Jesu so gedeutet, als ob er Brot und Wein als Zeichen oder Symbole seines Fleisches und Blutes hingestellt habe. In der Einzelerklärung tritt dabei die verwirrendste Verschiedenheit in der protestantischen Theologie zutage. – Der bloß symbolischen Deutung wird katholischerseits die wörtliche einmütig entgegengestellt, wie sie von den Vätern

bezeugt und auch von allen von Rom getrennten Kirchen des Ostens festgehalten wird. Mit den schärfsten Worten hat das Konzil von Trient S. 13 cp. 1 das Vorgehen jener Reformatoren gegeißelt, die nicht nur gegen die Tradition und Kirchenlehre, sondern auch gegen den klarsten Sinn der Worte Jesu die figürliche Deutung der Einsetzungsworte eingeführt haben.

Gründe für die wörtliche Auffassung:

1. Der natürliche Sinn der Sätze. Subjekt ist beidemal *τοῦτο*, womit Jesus auf das hinweist, was er in der Hand hält. In der Fassung bei Paulus und Lukas (*τοῦτο τὸ ποτήριον*) weist er auf den Inhalt des Kelches hin. Diese unbestimmte Subjektsbezeichnung erhält durch das Prädikat *τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου* ihre volle Bestimmtheit, und so ist nach dem natürlichen Sinn der Worte am Schlusse des Satzes das, was Jesus in der Hand hat und seinen Jüngern reicht, sein Leib und sein Blut.

Der von den Gegnern unterstellte figürliche Sinn würde statt *τοῦτο* verlangen: *οὗτος ὁ ἄρτος*, und auch dann würde die Ausdrucksweise nur unter der Voraussetzung passen, daß das Brot bei den Juden ein übliches oder sonst leicht erkennbares Sinnbild eines Leibes wäre, was nicht der Fall ist.

Man kann *τοῦτο* auch adjektivisch nehmen, so daß es formaliter auf das Prädikat hinweist: *τοῦτό (τὸ σῶμα) ἐστιν τὸ σῶμά μου*. So hat die Vulgata übersetzt: Hic est sanguis meus, und der römische Meßkanon hat: Hic est calix etc. Es ist aber klar, daß auch bei dieser Fassung die reale Gegenwart ausgesprochen wird. Ebenso wenn *τοῦτο* im Sinne von *ἰδού*. ecce, siehe da, genommen wird (eine Parallelstelle hierfür wäre Hebr. 9, 20 verglichen mit Ex. 24, 8).

2. Das Fehlen jeder Andeutung eines figürlichen Sinnes. Da die Worte in sich vollkommen einfach und klar sind und dem unbefangenen Hörer oder Leser die buchstäbliche Auffassung sofort nahelegen, so hätte Jesus, wenn er die Eucharistie figürlich verstanden wissen wollte, andere Worte gebrauchen oder eine ausdrückliche Aufklärung über den von ihm beabsichtigten Sinn hinzufügen müssen.

Dies war um so notwendiger, als der Herr in jener erhabenen Abschiedsstunde die beständige Wiederholung der heiligen Handlung anordnete (§ 23), einen neuen Bund schloß, ein Testament machte. Dieser Umstand verbot eine dunkle, figürliche Ausdrucksform, vor allem die Anwendung einer ganz unbekannten bildlichen Redeweise, es waren nur klare Worte mit leicht erkennbarem bestimmten Sinne am Platze. Klar und bestimmt sind die Einsetzungsworte aber nur bei wörtlicher Deutung.

Es kommt hinzu, daß der Herr in seiner Allwissenheit die Folgen seiner Anordnung vorhersah. Er wußte, daß all=

überall das eucharistische Opfer gefeiert, dem Sakramente wahre göttliche Anbetung erwiesen, in unzähligen Kommunionen der wirkliche Empfang des wahren Leibes und Blutes des Gottmenschen ersehnt und geglaubt werde. Hätte er nur eine Figur, ein Symbol zur Erinnerung an seinen Tod stiften wollen, so hätte die klare Voraussicht, daß mehr als ein Jahrtausend hindurch fast alle Christen und auch späterhin die weit überwiegende Mehrzahl dem schwersten Irrtum erliegen, bloßem Brote und Weine göttliche Anbetung erweisen und von einem ganz falsch verstandenen Sakramente die höchsten Heilswirkungen erwarten würden, ihn genötigt, den von ihm beabsichtigten Sinn in andere Worte zu kleiden.

3. Die tiefernste Warnung Pauli vor dem unwürdigen Genusse. Unmittelbar nach seinem Berichte über die Einsetzung fährt der Apostel fort: Itaque quicunque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini. Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi (1 Kor. 11, 27–30). Der Apostel begründet die Schwere der Sünde mit der Erhabenheit des Gegenstandes, gegen den sie sich richtet. Handelte es sich bloß um Brot und Wein als Symbole des Leibes und des Blutes Christi, so wäre die außerordentliche Bosheit der Sünde und die Berechtigung so schwerer Strafen, Krankheiten und Todesfälle nicht einzusehen. Paulus stellt also die unwürdige Kommunion als einen Frevel an dem wirklichen Leibe und Blute Christi hin. Vgl. auch 1 Kor. 10, 16.

Zugunsten der figürlichen Auffassung wird eingewendet:

1. Die Worte: „Dies ist mein Leib", „Dies ist mein Blut" seien Gleichnissätze, wie sie der Bibel geläufig sind, z. B. Matth. 13, 38: „Der Acker ist die Welt", Joh. 15, 1: „Ich bin der wahre Weinstock", 1 Kor. 10, 4: „Der Fels aber war Christus". Sie besagen also: Dieses Brot bedeutet meinen Leib usw. — Allein solche Gleichnissätze können vernünftigerweise nur gebraucht werden und werden auch tatsächlich in der Hl. Schrift nur gebraucht, wenn der eine Gegenstand ein an sich verständliches oder den Hörern anderweitig schon bekanntes Symbol des anderen ist oder wenn dem Satze eine Erklärung des Bildes vorangeht oder folgt. Bei den eucharistischen Worten trifft nichts von alledem zu. Sie sind darum auch nicht als Gleichnissätze aufzufassen. Außerdem unterscheiden sie sich wesentlich von den als Beispiel angeführten Gleichnissätzen. In diesen werden zwei Substantive miteinander verknüpft. In den Einsetzungsworten hingegen ist das Subjekt ein Demonstrativ, von dem man durchaus nicht behaupten kann, daß es für ein von dem Prädikate verschiedenes Substantiv steht.

Es ist vielmehr eine noch unbestimmte Bezeichnung, die erst durch das Prädikat ihren Inhalt erhält.

2. Man hat behauptet, Jesus habe die einfache Kopula „ist" gebraucht oder das Wort ganz ausgelassen, weil das Aramäische keinen Ausdruck für „bedeuten" habe. – Aber schon N. Wiseman, der spätere Kardinal, hat in seinen Horae syriacae (1828) mehr als 40 aramäische Ausdrücke nachgewiesen, die diesen Begriff wiedergeben können. Außerdem bieten unsere Abendmahlsberichte in dem griechischen Texte, in dem die Apostel und Evangelisten sie niedergeschrieben haben, übereinstimmend *ἐστίν*, nicht *σημαίνει*. Bei wem könnten wir uns besser über den Sinn der Worte Jesu unterrichten, als bei diesen ältesten Zeugen?

3. Aus dem Worte, mit dem der Herr die Einsetzung der Eucharistie abschließt: „Tut dies zu meinem Andenken", folgert man, er habe nur eine symbolische Auffassung beabsichtigt. Denn das „Andenken" Jesu setze voraus, daß er nicht wirklich zugegen sei, da man nur die Erinnerung an etwas Nicht-Gegenwärtiges pflegen könne. — Jedoch diese Folgerung ist hinfällig, da man recht wohl von dem Andenken an etwas Anwesendes sprechen kann, wofern es den Sinnen entzogen ist. Wie wir uns Gottes erinnern können trotz seiner wirklichen Gegenwart, so auch Christi, der unsichtbar, aber wirklich im Sakramente zugegen ist. Übrigens ist der eigentliche Sinn der fraglichen Worte: Tut dies zur Erinnerung an mein Opferleiden. Dieses ist nicht mehr wirklich gegenwärtig; aber die Erinnerung wird eben deswegen so real und eindringlich in der Eucharistie begangen, weil Christus, der gelitten hat, wirklich in ihr zugegen ist.

B. Der Traditionsbeweis.

Die Christenheit hat seit Anbeginn an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie geglaubt. Wir können aus dem überreichen Beweismaterial nur einiges auswählen.

I. Die vornicänische Zeit.

1. Ignatius von Antiochien teilt mit, daß gewisse Häretiker seiner Zeit sich von der Eucharistie und dem Gebete in der Kirche fernhielten; es war eine Folge ihres Doketismus: „weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Huld auferweckt hat" (Smyrn. 7, 1).

Wenn Ignatius anderswo in dem Fleische und Blute Christi ein Sinnbild des Glaubens und der Liebe findet (Trall. 8, 1; ähnlich Rom. 7, 3), so ist die realistische Auffassung von der Eucharistie dadurch nicht ausgeschlossen. Das Bild ist von der Eucharistie hergenommen und gerade auf der Grundlage der realen Gegenwart am besten verständlich.

2. Justinus schreibt in seiner Darlegung des kirchlichen Kultus, die Eucharistie werde „nicht wie gewöhnliche Speise und gewöhnlicher Trank empfangen", sondern sie sei nach christlicher Lehre (*οὕτως ἐδιδάχθημεν*) „Fleisch und Blut Jesu", der um unseres Heiles willen das Fleisch und Blut angenommen hat (Apol. I, 66).

3. Irenäus beruft sich auf die ausdrückliche Versicherung des Herrn, daß der Kelch „sein eigenes Blut“ und das Brot „sein eigener Leib“ sei; Wein und Brot werden durch Gottes Wort „Eucharistie des Blutes und des Leibes Christi“ (Adv. haer. V, 2, 2 f.). Die Erklärung hierfür bietet ihm die Schöpfermacht des Logos. Den Gnostikern, die die Weltschöpfung durch Gott leugnen, sei es unmöglich, für ihren Glauben, daß die Eucharistie „der Leib ihres Herrn und der Kelch seines Blutes“ sei, eine Erklärung zu geben (IV, 18, 4). Bei bloß figürlicher Deutung des eucharistischen Geheimnisses wäre diese Beweisführung des h. Irenäus ganz unverständlich.

4. Tertullian stellt die äußeren sakramentalen Handlungen und deren innere Wirkungen zusammen. Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur etc., und schließt mit den ganz realistischen Worten über das eucharistische Mahl: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur (De resurr. 8). Er spricht davon, daß der Christ „den Leib des Herrn (in seine Hände) empfängt und aufbewahrt“ (De orat. 14). Er sieht es als eine Verunehrung an, „von unserem Kelche oder Brote etwas auf die Erde fallen zu lassen“ (De cor. mil. 3), oder gar „den Leib des Herrn mit denselben Händen zu berühren“, mit denen man Götzenbilder angefertigt hat. Er vergleicht dies Verbrechen mit dem Frevel der Juden: „Pfui der Schande! Die Juden haben nur einmal an Christus Hand angelegt; diese mißhandeln seinen Leib täglich. Solche Hände müßten abgehauen werden“ (De idol. 7). Die realistische Auffassung Tertullians bekundet sich also mit zweifelloser Deutlichkeit.

Er sagt zwar einmal: hoc est corpus meum, id est figura corporis mei (Adv. Marc. IV, 40). Aber er fügt sofort hinzu: Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Also der wirkliche Leib Jesu ist zugegen. Es mußte Tertullian in der Polemik gegen Marcion gerade darauf ankommen, die Wirklichkeit des Leibes Christi zu betonen, die dieser Gnostiker leugnete. Durch eine bloß figürliche Deutung der Eucharistie wäre er für Marcion, nicht gegen ihn aufgetreten. Den Ausdruck figura corporis klärt er durch den Hinweis auf Jer. 11, 19 auf: Das dort bezeichnete Brot ist ein Typus des Leibes Christi; indem also Jesus sprach: „Dies ist mein Leib“, hat er auch dieses alte Vorbild als erfüllt hingestellt, aber nicht, wie Marcion in doketischer Denkweise annahm, als ob Jesus statt des Leibes, den er nicht besaß, Brot gegeben hätte, sondern er machte seinen wirklichen Leib gegenwärtig.

5. Origenes ist trotz seiner spiritualistischen Neigungen ein wertvoller Zeuge für den kirchlichen Glauben an die reale Präsenz. Er mahnt zu der ehrfurchtsvollsten Behandlung „des Leibes des

Herrn" bei dem Empfange, „damit nicht das geringste davon auf den Boden fällt, damit nichts von der konsekrierten Gabe entschwindet. Ihr seht darin ein Verbrechen, und mit Recht, wenn etwas davon aus Nachlässigkeit herunterfällt" (In Exod. hom. 13, 3). Mit der durch die Arkandisziplin gebotenen Zurückhaltung schreibt er: „Die mit Danksagung und Gebet für die Gaben dargebrachten Brote essen wir, nachdem sie ein gewisser Leib geworden sind, der wegen des Gebetes heilig ist und diejenigen heiligt, die ihn mit gesundem Gewissen genießen" (C. Cels. VIII, 33).

6. Cyprian sieht in der unwürdigen Kommunion einen schlimmeren Frevel als in dem Abfall vom Glauben; wer abgefallen ist und, ohne Buße geleistet zu haben, kommuniziert, „tut dem Leibe und Blute des Herrn Gewalt an und versündigt sich jetzt an dem Herrn mit Hand und Mund noch ärger, als da er ihn verleugnete" (De lapsis 16). Ähnliche deutliche Zeugnisse für die reale Präsenz kehren mehrfach bei Cyprian wieder (ib. 25. 26; Ep. 15, 1; 16, 2 f.; 17, 2 usw.).

Für die von den Gegnern angerufene Äußerung Cyprians Ep. 63, 2, der Wein in dem Kelche werde „als das Blut Christi dargestellt" (ostenditur), gibt der Zusammenhang die Erklärung. In einer Reihe von alttestamentlichen Schriftstellen erscheint nämlich der Wein als ein Vorbild des Blutes Christi. Cyprian folgert daraus, daß die Eucharistie im Weine, nicht im Wasser gefeiert werden müsse, weil überall Wein „als das Blut Christi dargestellt" werde. Gegen die reale Gegenwart des Blutes des Herrn läßt sich hieraus nicht das mindeste beweisen.

II. Die nachnicänische Zeit.

Wenn bereits in den ersten Jahrhunderten die hervorragendsten Zeugen des Glaubens ihre und der Kirche Überzeugung von der realen Gegenwart verkündigen, so ist der folgende Zeitraum noch reicher an den unwidersprechlichsten Zeugnissen. Besonders ragen hervor unter den Griechen Cyrill von Jerus. Cat. myst. 1, 7; 4, 1—9; 5, 7. 20—22, Gregor von Nyssa Orat. cat. 37, Johannes Chrysostomus (der doctor Eucharistiae) In Matth. hom. 82; De paenit. hom. 9, 1 usw., Cyrill von Alex. Adv. Nest. IV, 5; Comm. in Luc. 22, 19, unter den Lateinern Hilarius von Poitiers De Trin. VIII, 13 f., Ambrosius De myst. 8 et 9, Augustinus Enarr. in Ps. 33 sermo 1, 6. 10 f.; in Ps. 39, 13; in Ps. 98, 9, besonders auch in den Sermones 87, 11, 14; 227; 272 usw. Dazu kommen die Gebete der Liturgien, die die reale Gegenwart Christi zum Ausdruck bringen. So in dem Euchologion des Serapion von Thmuis, in der altägyptischen Liturgie des Papyrus von Dêr Balyzeh, in den Apostolischen Konstitutionen (Clementinische Liturgie) VIII,

12—14 usw. Einige dieser Zeugnisse, die zugleich für die Transsubstantiation sprechen, sind § 26 anzuführen.

Zu den Äußerungen der Väter, die den Gegnern als Beweise für die figürliche Auffassung dienen, ist im allgemeinen zu merken:

1. Die Väter durften mit einer gewissen Sorglosigkeit sprechen, da der Glaube an die reale Gegenwart auch häretischerseits durchweg festgehalten wurde. Sie durften deswegen, ohne die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi jedesmal hervorzuheben, von der Symbolik der Eucharistie, z. B. daß sie die Einheit des mystischen Leibes Christi versinnbilde, sprechen. Dies tut besonders oft der h. Augustinus.

2. Der Ritus und der heilige Inhalt dieses Sakramentes bilden den vorzüglichsten Gegenstand der Arkandisziplin. Daher konnten die kirchlichen Schriftsteller eher die Symbolik als das reale Wesen der Eucharistie erwähnen.

3. Wenn die Väter dieses Sakrament „Brot" nennen (ähnlich wie 1 Kor. 10, 16), so geschieht es einerseits mit Rücksicht auf die zurückbleibenden Brotesgestalten, unter denen der Leib Christi den Sinnen dargestellt wird, andererseits nach einer biblischen und auch profanen Gewohnheit, einen veränderten Gegenstand noch so zu benennen, wie es seinem früheren Zustande entsprach (vgl. Ex. 7, 12; Joh. 6, 51; 9, 17). Auch wird die Eucharistie nicht einfachhin Brot genannt, sondern Brot vom Himmel, lebendiges Brot u. dgl.

4. Die scheinbare Ablehnung des realen Genusses des Leibes Christi will öfters nur die kapharnaitische Vorstellung rohsinnlichen Genusses treffen, z. B. bei Augustinus Enarr. in Ps. 98, 9. Oder es wird die Notwendigkeit des geistigen Empfanges betont, nicht in dem Sinne, als ob kein realer Empfang stattfände, sondern um die Wahrheit einzuprägen, daß der rein äußerliche, mechanische (bloß sakramentale) Empfang fruchtlos, ja verderblich sei, so bei Augustinus De doctr. christ. III, 9, 13; In Ioh. tr. 26, 1 ff. Vgl. § 32.

5. Die Bezeichnung der Eucharistie als Zeichen, Bild, Figur, Symbol, Typus, Antitypus kann recht wohl mit der realen Präsenz vereinigt werden. Denn die Gestalten des Brotes und Weines sind kraft der Einsetzung durch Christus wirklich Zeichen, Figuren des heiligen Inhaltes, nämlich des Leibes und Blutes Christi, die unsichtbar unter ihnen gegenwärtig sind. Sodann hat der Leib Christi, ohne substantiell ein anderer zu werden, verschiedene Zustände durchgemacht: im irdischen Leben, im Himmel, in dem Sakramente, m. a. W. den natürlichen, den verklärten und den sakramentalen Zustand. Und so kann der Leib des Herrn in dem einen Zustande ein Zeichen, Typus, Antitypus seiner selbst in dem anderen Zustande genannt werden, also sein sakramentaler Leib ein Bild des am Kreuze geopferten oder des im Himmel verklärten Leibes. Endlich kann man die Eucharistie als ein Sinnbild der Kirche, des mystischen Leibes Christi bezeichnen. Alles dieses steht der realistischen Auffassung nicht entgegen, sondern ist vollkommen mit ihr vereinbar. — Und kein Kirchenvater trägt die figürliche Deutung ausschließlich vor, stets kommt auch die reale Gegenwart zum Ausdruck, und diese ist deshalb als die Grundlage der symbolischen Erklärungen zu betrachten.

Bartmann II³ 306 ff.; Billot th. 38; Billuart diss. 1 a. 3. 4; Franzelin th. 2—6. 8—10; Gihr I³ 285 ff.; Gloßner II 343 ff.; Gonet

disp. 1; Gotti qu. 3 dub. 1; Heinrich-Gutberlet IX 463 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 28 a. 1; Pesch VI[4] 269 ff.; Pohle III[6] 185 ff.; Salmant. disp. 1 cp. 1; Sasse I 303 ff.; Schanz 321 ff.; Scheeben-Atzberger IV 566 ff.; Koch 46 ff.; Rauschen[2] 1 ff.; A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der h. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit. Wien 1905; N. Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahle. Deutsch von Brühl. 2. Aufl. Regensburg 1871.

§ 26.

Das Zustandekommen der realen Präsenz oder die Transsubstantiation.

Jesus Christus wird in der Eucharistie gegenwärtig durch die Transsubstantiation d. h. durch die Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in seinen Leib und der ganzen Substanz des Weines in sein Blut, indem nur die Gestalten des Brotes und Weines bleiben. De fide.

Der Sache nach wurde die Wesensverwandlung lehramtlich zuerst auf der Synode zu Rom 1079 ausgesprochen, wo Berengar die conversio substantialis eidlich anerkennen mußte (oben S. 112 f.). Bald nachher prägte die Theologie den Ausdruck transsubstantiatio; er findet sich zuerst (?) in einer Schrift De sacramento altaris, die unter den Namen Hildeberts von Tours († 1133) überliefert ist, deren Echtheit aber nicht feststeht, um 1150 bei Stephan von Autun und Roland Bandinelli, dem späteren Papste Alexander III, und ist schnell allgemein üblich geworden. Das vierte Laterankonzil gebraucht ihn in seiner Lehrentscheidung gegen die Albigenser: transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina (Denz. 430, vgl. 465).

Es ist klar, daß alle Gegner der realen Präsenz die Wesensverwandlung leugnen. Aber auch Luther, der die reale Präsenz zugab, wollte von der Transsubstantiation nichts wissen, sondern behauptete die Konsubstantialität d. h. die Brotes- und die Weinessubstanz seien zusammen mit dem Leibe und Blute Christi im Sakramente. Ebenso steht die Impanationslehre Osianders zu der Lehre von der Transsubstantiation in Widerspruch. Gegen diese Häresien erließ das Tridentinum S. 13 can. 2 (Denz. 884) das Anathem: S. q. d., in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem

catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, a. s. Von neuem betonte Pius VI in der Bulle Auctorem fidei 1794 gegen die Synode von Pistoia, daß es sich bei der Lehre von der Transsubstantiation nicht um eine bloße Schulfrage, sondern um einen „vom Tridentinum definierten Glaubensartikel" handle (Denz. 1529).

Aus den Erklärungen der Inquisition gegen Bayma 1875 (Denz. 1843 ff.) und Rosmini 1887 (Denz. 1919 ff.) folgt ferner, daß jede Auffassung von der Transsubstantiation, nach der nicht die ganze physische Substanz des Brotes und Weines aufhört, das Aufhören vielmehr auf eine oder mehrere Seiten der metaphysischen Substanz beschränkt wird, mit der tridentinischen Lehre unvereinbar ist.

Beweis für die Transsubstantiation.

1. Hl. Schrift. – Das Dogma ergibt sich, wie auch das Tridentinum S. 13 cp. 4 (Denz. 877) feststellt, deutlich genug aus den Einsetzungsworten. Die Worte Christi: „Dies ist mein Leib"; „Dies ist mein Blut" haben nämlich ihren natürlichen Sinn nur dann, wenn das, was er den Aposteln reicht, aufgehört hat, Brot und Wein zu sein, und statt dessen der Substanz nach sein Fleisch und Blut geworden ist. Der natürliche Sinn der Aussage lehrt, daß eine Verwandlung stattgefunden hat.

Man kann zwar in metonymischer Redeweise statt eines Behälters den Inhalt angeben, z. B. auf ein Faß hindeutend kann man sagen: Dies ist Wein. Aber das ist nur dann angängig, wenn der Gegenstand bekanntermaßen die Bestimmung hat, als Behälter des anderen zu dienen. Es ist ein Verstoß gegen diese Regel, mit Luther die Einsetzungsworte so zu deuten, daß in dem Brote der Leib Christi sei. Wenn der Leib Christi in, mit oder unter dem Brote wäre, so hätte der Herr anders sprechen müssen (Thomas 3 qu. 75 a. 3). Die Einsetzungsworte schließen also die Remanenz der Brotes- und Weinessubstanz aus und fordern eine Verwandlung, und zwar, da die Akzidentien zurückbleiben, eine Wesensverwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi.

2. Tradition. – Die ältesten Väter begnügen sich durchweg mit der schlichten Bezeugung der wirklichen Gegenwart. Aber sie lassen doch bisweilen ihre und der Christenheit Überzeugung durchblicken, daß eine Verwandlung stattgefunden hat. So erzählt Irenäus Adv. haer. I, 13, 2, daß der Gnostiker Markus bei der eucharistischen Feier den Anwesenden eine Verwandlung des Weines in Blut vortäuschte, indem er dem Weine während der angeblichen Konsekration eine blutrote Färbung zu geben verstand. Ferner ver-

sichert Irenäus, daß Brot und Wein durch das Wort Gottes „Eucharistie des Blutes und Leibes Christie werden (γίνεται)“ (V, 2, 3, ähnlich IV, 18, 4 f.). Tertullian Adv. Marc. IV, 40: Panem corpus suum fecit „Hoc est corpus meum“ dicendo. Cyprian Ep. 63, 9: Vinum fuisse, quod sanguinem suum dixit. Zwar wird das Wort Verwandlung nicht gebraucht, aber der Gedanke scheint diesen Äußerungen zugrunde zu liegen. Ein Zeugnis, das die Lehre Luthers oder Osianders begünstigte, ist nicht zu finden. Das von protestantischer Seite angerufene Wort Tertullians De orat. 6: Corpus eius in pane censetur darf nicht übersetzt werden: Sein Leib ist im Brote befindlich, sondern: Sein Leib wird unter dem Brote (nämlich in der Brotbitte des Vaterunsers) verstanden.

Seit dem vierten Jahrhundert wird die Verwandlung in der Konsekration bestimmt von den Vätern gelehrt und kommt auch in den Liturgien zum Ausdruck. So nennt es Cyrill von Jerusalem Cat. myst. 4, 1 f.; 5, 7 ein „Verwandeltwerden“ (μεταβάλλεσθαι), wenn „das Brot zum Leibe Christi, der Wein zum Blute Christi gemacht“ wird, und er vergleicht es mit dem Verwandlungswunder auf der Hochzeit zu Kana. Athanasius (bei A. Mai, Script. vet. nova coll. IX 625) schreibt: „Wenn die großen Gebete und die heiligen Bitten emporgesandt sind, steigt der Logos auf das Brot und den Kelch herab, und es wird (γίνεται) sein Leib.“ Gregor von Nyssa Orat. cat. 37 bezeichnet den Vorgang als ein μεταποιεῖσθαι und μεταστοιχειοῦσθαι. Die Natur der sichtbaren Dinge (Brot und Wein) werde durch die Kraft der εὐλογία in Christi Fleisch und Blut umgewandelt. Ebenso lehrt Chrysostomus De prodit. Iudae hom. I, 6 und In Matth. hom. 82, 5, daß das Wort Christi die vorliegenden Gaben verwandele (μεταρρυθμίζει, μετασκευάζει). . Cyrill von Alex. In Matth. 26, 27; In Luc. 22, 19 f.; Johannes Damasz. De orth. fide IV, 13 usw.

Auch die lateinischen Väter sprechen ausdrücklich von der Verwandlung (mutatio, conversio, translatio, transformatio) des Brotes und Weines in Christi Fleisch und Blut. So Cäsarius von Arles Hom. 5: Visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit. Ambrosius De myst. 9, 50—52 sucht den Katechumenen durch eine Reihe von Beispielen verständlich zu machen, wie aus dem Brote der Leib Christi werden konnte: Wie oft hat eine Segnung die Natur selbst verändert! Der Stab des Moses ist in eine Schlange und die Schlange wieder in den Stab verwandelt; das Wasser des Nils wurde Blut, das Blut wieder Wasser; die Fluten des Roten

Meeres teilten sich und standen fest wie Mauern; der Jordan wandte sich rückwärts zu seiner Quelle; der Fels in der Wüste gab Wasser; Holz in das Wasser geworfen wandelte dessen Bitterkeit um; auf Elisäus' Befehl schwamm das Beil auf dem Wasser. Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? . . . Sermo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant? Ps.-Ambrosius De sacr. IV, 4, 17 f. führt dieselben Beispiele an und bemerkt dazu: Ergo didicisti, quod ex pane corpus *fiat* Christi et quod vinum et aqua in calicem mittitur, sed *fit* sanguis consecratione verbi coelestis.

Dieses „werden" und „machen" findet sich auch in den *Gebeten der Liturgien* in Ost und West. In dem Euchologion des Serapion heißt es: „Es komme, Gott der Wahrheit, dein heiliger Logos auf dieses Brot, damit das Brot Leib des Logos *werde* (γένηται), und auf diesen Kelch, damit der Kelch Blut der Wahrheit *werde* (γένηται)." In der Anaphora des Papyrus von Dêr-Balyzeh: „Würdige dich, deinen Hl. Geist zu senden auf diese Geschöpfe und *mache* (ποίησον) das Brot zum Leibe unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, den Kelch aber zum Blute des Neuen Bundes." In den Apostolischen Konstitutionen VIII, 12, 39: „Sende deinen Hl. Geist auf dieses Opfer . . ., auf daß er dieses Brot zum Leibe deines Christus und diesen Kelch zum Blute deines Christus *mache* (ἀποφήνῃ)." In dem römischen Meßkanon: Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam rationabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis *fiat* dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi. Ähnlich in fast allen alten Liturgien.

Wenn hin und wieder in der Väterliteratur behauptet wird, daß das konsekrierte Brot und der konsekrierte Wein die Eigentümlichkeit ihrer Natur bewahren, daß die Natur nicht verändert werde (Theodoret Eranistes dial. II; Gelasius De duabus in Christo naturis 14; Ps.-Chrysostomus Ep. ad Caesarium), so ist dies von der natürlichen Einwirkung auf die Sinne zu verstehen: die Akzidentien bleiben und wirken wie früher.

Die griechische und die orientalischen Kirchen stimmen in dem Glauben an die Wesensverwandlung mit der römischen Kirche überein. Die Griechen haben im Mittelalter für transsubstantiatio das entsprechende Wort μετουσίωσις eingeführt.

3. *Innerer Grund.* – Das Gegenwärtigwerden des Leibes Christi in der Eucharistie muß nach Thomas 3 qu. 75 a. 2 entweder durch Ortsveränderung oder durch Erschaffung oder durch

Verwandlung erklärt werden, ähnlich wie Feuer nur dadurch in einem Hause gegenwärtig werden kann, daß es dorthin gebracht oder dort aus nichts erschaffen oder aus vorhandenem Brennstoffe erzeugt wird. Die Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie kann aber nicht auf einer Ortsbewegung beruhen; denn er verläßt weder den Himmel noch durcheilt er die zwischen Himmel und Erde liegenden Orte noch kann eine Ortsbewegung eines Körpers viele Altäre zum Zielpunkte haben. Ebensowenig ist an eine Erschaffung des Leibes Christi zu denken; denn er existiert bereits. Folglich kann er nur dadurch in der Eucharistie gegenwärtig werden, daß das Brot in ihn verwandelt wird. Vgl. C. gent. IV, 63.

Die Transsubstantiation ist den Sinnen völlig entzogen. Da uns der Glaube allein Gewißheit über sie gibt, so ist es begreiflich, daß der Irrglaube und Unglaube mancherlei Einwendungen gegen dieses hochheilige Geheimnis erhebt. Zum größten Teile werden sie durch die noch folgenden näheren Erläuterungen über die Transsubstantiation, über die sakramentale Gegenwartsweise und das Zurückbleiben der Gestalten des Brotes und Weines aus dem Wege geräumt (§ 27—29). Hier nur wenige Bemerkungen mehr.

Man hebt hervor, daß wir über die Substanz eines Dinges auf Grund seiner sinnfälligen Akzidentien zu urteilen haben. Darum müsse unser Urteil über die Eucharistie nach dem Zeugnis aller unserer Sinne dahin lauten, daß nach der Konsekration die Substanz des Brotes und Weines da ist wie vorher. — Allein das Zeugnis der Sinne berechtigt uns nicht, die Substanz des Dinges zu bestimmen, wenn ein Zeugnis, das uns höher stehen muß als das der Sinne, uns eines anderen belehrt. Christi Wort: „Das ist mein Leib" macht uns gewiß, daß in der Eucharistie der Schluß von den Akzidentien auf die Substanz nicht zutrifft. Cyrill von Jerus. Cat. myst. 4, 1. 9: „Da er behauptet und von dem Brote gesagt hat: Das ist mein Leib, wer wird wagen, noch daran zu zweifeln? Und da er versichert und gesprochen hat: Das ist mein Blut, wer wird es noch in Zweifel ziehen und sagen, es sei nicht sein Blut? . . . Darum sei fest überzeugt, daß das Brot, das gesehen wird, nicht Brot ist, obschon es so schmeckt, sondern Christi Leib, und daß der Wein, der gesehen wird, nicht Wein ist, obschon der Geschmacksinn so will, sondern Christi Blut."

Die Gegner weisen darauf hin, daß die Eucharistie erfahrungsmäßig dieselbe Nährkraft hat wie Brot und Wein. Nun sei es aber die Substanz des Brotes und Weines, die uns nähre. Also sei diese Substanz auch nach der Konsekration vorhanden. — Darauf ist zu erwidern, daß uns die Substanz von Brot und Wein nicht durch sich nährt, sondern durch etwas Akzidentelles, nämlich durch die Nährkraft, die zu den Eigenschaften des Brotes und Weines gehört. Zwar ist die Nährkraft naturgemäß mit der Brotes- und Weinessubstanz verbunden, aber es verhält sich mit ihr in der Eucharistie wie mit den anderen Akzidentien des Brotes und Weines: sie ist durch Gottes Allmacht von ihrer Substanz getrennt und wird durch die Allmacht in ihrem bisherigen Sein erhalten, so daß sie auch wirkt wie bisher.

Ferner wird geltend gemacht, daß bei allem Vergehen (corruptio) eine korruptible Substanz vergeht und eine andere an ihrer Stelle entsteht. Deswegen könne die Eucharistie gar nicht vergehen, wenn nach der Konsekration die Brotes- und Weinessubstanz nicht mehr vorhanden sei. — Der Einwurf hat darin recht, daß eine eigentliche Korruption, wie sie im Naturprozeß vor sich geht, in der Eucharistie nicht stattfindet. Das Vergehen eines Dinges im Naturprozeß wird durch eine Veränderung (alteratio) in den Qualitäten eingeleitet. Ist diese Veränderung so weit vorangeschritten, daß die Substanz, die da ist, nicht mehr naturgemäß bestehen kann, so macht letztere einer neuen Substanz Platz. So erstreckt sich das Vergehen im Naturprozeß auf die Substanz. Die erwähnte Veränderung der Qualitäten ist nun auch in der Eucharistie möglich, da die Akzidentien des Brotes und Weines nach der Wandlung bleiben. Sobald die Veränderung so groß ist, daß die zugehörige Substanz, falls sie noch da wäre, nicht mehr bestehen könnte, hört die reale Gegenwart Christi auf. Also der Begriff der Korruption trifft hier nicht im vollen und eigentlichen Sinne zu. Es entsteht eine neue Substanz und dies wird vorbereitet durch eine solche Veränderung in den Qualitäten des Brotes und Weines, daß sie allmählich in andere zu der neuen Substanz naturgemäß gehörende Qualitäten übergehen.

Bartmann II³ 317 ff.; Billot th. 39—41; Billuart diss. 1 a. 5—7; Franzelin th. 12—15; Gihr I³ 337 ff.; Gonet disp. 4 a. 1. 2; Gotti qu. 3 dub. 2; Heinrich-Gutberlet IX 558 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 28 a. 1—3; Pesch VI⁴ 321 ff.; Pohle III⁶ 243 ff.; Salmant. disp. 1 cp. 2; Sasse I 375 ff.; Schanz 341 ff.; Scheeben-Atzberger IV 581 ff.; Rauschen² 24 ff.; J. A. Piccirelli, Disquisitio dogmatica-critica-scholastica-polemica de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis. Neapel 1912. – Zur Geschichte des Wortes transsubstantiatio Aufsätze von J. De Ghellinck in den Recherches de science relig. 1911, 466 ff. 570 ff.; 1912, 255 ff., von F. Gillmann im Katholik 1908 II 417 ff.; 1912 II 73 ff.; H. Denifle, Luther und Luthertum I². Mainz 1904, 614 ff.

§ 27.

Nähere Erklärung der Transsubstantiation.

1. Die Transsubstantiation ist eine Verwandlung (conversio, Trid. S. 13 can. 2).

Unter Verwandlung versteht man den Übergang einer Sache in eine andere. Sie muß erstens zwischen zwei Sachen vor sich gehen, indem an die Stelle eines realen Ausgangspunktes (terminus a quo) ein anderes Reales als Zielpunkt (terminus ad quem) tritt. Sie muß zweitens ein eigentlicher Übergang sein, d. h. es darf kein zufälliges äußerliches Zusammentreffen sein, daß der terminus a quo zu sein aufhört und der terminus ad quem zu sein anfängt, sondern das Aufhören des einen muß mit dem Beginn des anderen innerlich verknüpft sein. Der Regel nach bleibt auch etwas von dem terminus a quo bestehen, das dem terminus ad quem eigen wird, ein commune tertium. Doch ist dies kein wesentliches Erfordernis einer Verwandlung; denn es ist denkbar, daß ein Ding ganz und gar mit allem, was ihm substantiell und akzidentell eigen ist, in ein anderes Ding übergeht.

Man unterscheidet sowohl in dem Ausgangspunkte als auch in dem Zielpunkte der Verwandlung den terminus totalis und formalis, je nachdem man die ganze Sache im Auge hat, an der die Verwandlung vor sich geht, oder nur das, was an der Sache aufhört und was anfängt zu sein. Bei der eucharistischen Verwandlung ist der terminus totalis a quo Brot und Wein in seiner natürlichen Daseinsweise nach Substanz und Akzidentien, der terminus totalis ad quem der Leib und das Blut Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines. Der terminus formalis a quo ist die Substanz des Brotes und Weines, der terminus formalis ad quem die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Das commune tertium sind die Akzidentien oder Gestalten des Brotes und Weines.

2. Die Transsubstantiation ist eine Verwandlung von wunderbarer, sonst unerhörter Art (conversio mirabilis et singularis, Trid. l. c.). Sie hat weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung ihresgleichen.

a) Es gibt rein akzidentelle Verwandlungen, die die Substanz unberührt lassen. Die eucharistische Verwandlung aber läßt die Akzidentien völlig unverändert, sie betrifft nur die Substanz.

b) Alle substantiellen Verwandlungen in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung (Übergang der Nahrung in den Organismus, des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana) sind mit alleiniger Ausnahme der Transsubstantiation bloße Transformationen, wie der Cat. Rom. II, 8, 40 sich ausdrückt, d. h. die bisherige forma substantialis hört auf und verschwindet, und mit der Materie, die als tertium commune bleibt, verbindet sich eine neue substantielle Form; auch akzidentelle Veränderungen sind damit verbunden. Die eucharistische Verwandlung ergreift aber nicht bloß die Form, sondern auch die Materie, also die ganze Substanz.

Sie wird also, da die ganze Substanz und nur die Substanz verwandelt wird, sehr passend Transsubstantiation genannt (Trid. S. 13 can. 2). Omnis conversio, quae fit secundum leges naturae, est formalis . . ., ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant. Sed (in hoc sacramento Deus perficit) conversionem totius entis . . . Nam tota substantia panis etc. Et proprio nomine potest dici transsubstantiatio (Thomas 3 qu. 75 a. 4; vgl. In Sent. 4 d. 11 qu. 1 a. 3 sol. 1).

3. Die göttliche Wandlungstätigkeit ist hinsichtlich des terminus a quo ein wahres und vollständiges Aufhörenmachen (mutatio negativa) der Brotes- und Weinessubstanz, nicht jedoch deren eigentliche Vernichtung (annihilatio).

a) Heinrich von Gent u. a. behaupten, daß die Substanzen des Brotes und Weines, ohne ihr Sein zu verlieren, in Christi Fleisch und Blut übergehen (mutatio positiva). — Das ist unrichtig. Die Wesensverwandlung

schließt vielmehr, wie jeder physische Übergang einer Sache in die andere, in sich, daß der terminus a quo formalis sein bisheriges Sein verliert, also eine **negative Veränderung** erleidet. Auch schließt die Identität des sakramentalen Leibes Christi mit dem himmlischen aus, daß etwas von dem Brote in dem eucharistischen Leibe Christi sei.

Es geht deshalb auch keine bloße lokale **Substitution** vor sich, als ob die Substanz des Brotes und Weines vertrieben würde und Christus an ihre Stelle träte, sondern Gott bewirkt, daß die Brotes- und Weinessubstanz zu sein aufhört.

b) Die Nominalisten und die älteren Skotisten sind der Meinung, daß Gott die Substanz des Brotes und Weines im eigentlichen Sinne **annihiliere**, d. h. seine erhaltende Tätigkeit hinsichtlich dieser Substanzen einstelle und dann durch einen zweiten Akt den Leib und das Blut Christi unter den Gestalten gegenwärtig setze. — Allein es ist jetzt sententia communis, daß **keine eigentliche Vernichtung** stattfindet. Denn die Vernichtung hat das Nichts zum terminus ad quem, während die Verwandlung ihrem Begriffe nach etwas Positives zum Zielpunkte hat (3 qu. 75 a. 3). Es ist zwar richtig, daß die Brotes- und Weinessubstanz vollständig zu sein aufhören; es bleibt nichts von ihnen übrig, und insofern kann man sie im uneigentlichen Sinne vernichtet nennen. Aber sie werden nicht eigentlich oder schlechthin vernichtet; denn ihr Aufhören wird durch die Wandlungstätigkeit Gottes bewirkt, die wie alles göttliche Wirken einen positiven Zielpunkt hat. So erklärt Thomas l. c. mit den Worten Augustins De div. quaest. 83 qu. 21: Deus non est causa tendendi in non esse, und fügt hinzu: Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur; ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini. Allgemein lehrt er, daß Gott überhaupt nichts vernichtet: Redigere aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur (1 qu. 104 a. 4).

4. **Die Wandlungstätigkeit Gottes ist hinsichtlich des terminus ad quem die Hervorbringung oder Wiederhervorbringung (productio sive reproductio) des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines.**

Manche Theologen wie Skotus, Bellarmin, Vasquez, De Lugo fassen die göttliche Wandlungstätigkeit als eine **adductio** oder als eine **introductio corporis Christi sub speciebus** auf, insofern sie den Leib des Herrn gleichsam zu den sakramentalen Gestalten hinführt und ihm so neben seiner Seinsweise im Himmel eine andere, sakramentale Seinsweise verleiht.

Andere, wie Alanus, Henriquez, Valentia meinen, die göttliche Wandlungstätigkeit bestehe formaliter darin, daß Gott den Leib Christi mit den Gestalten von Brot und Wein vereinige (**unio cum speciebus**). Hierbei liegt der Gedanke mit zugrunde, daß der Leib Christi gewissermaßen an die Gestalten und ihre Ortsbewegung gebunden wird.

Die meisten Theologen (Thomas mit seiner Schule, ferner Lessius, Suarez usw., in neuerer Zeit Franzelin, De Augustinis, Sasse, über-

haupt die Mehrzahl) bestimmen die Wandlungstätigkeit als eine productio (reproductio) des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines. Sie verleihe also nicht eine bloße Seinsweise, sondern bringe die Substanz selbst hervor. Die bloße adductio, introductio oder unio genüge nicht, da die Verwandlung eine substantielle Verwandlung sei, die gemäß den Konsekrationsworten nicht die lokale Gegenwart oder die Vereinigung mit den Gestalten, überhaupt kein Akzidens, sondern den Leib Christi selbst zum Zielpunkte habe. Auch die Äußerungen der Väter, denen zufolge die göttliche Kraft aus dem Brote den Leib des Herrn macht oder erschafft oder von neuem erschafft oder herstellt (facere, efficere, conficere, producere, creare, recreare), werden durch die bloße adductio nicht genügend erklärt. Derselben Wendungen bedienen sich mannigfach die Liturgien.

Der innere Grund ist der, daß jede wahre substantielle Verwandlung eine Substanz hervorbringt; darum ist auch die Transsubstantiation als „Hervorbringung" aufzufassen. Gegen die „Heranführung" oder „Einführung" spricht, daß sich der Begriff der Ortsveränderung schwerlich von ihr trennen läßt; von dem Leibe Christi ist aber die lokale Bewegung vom Himmel her zu den Altären durchaus zu verneinen (s. oben S. 137 f.). Die „Vereinigung des Leibes Christi mit den Gestalten" kann aber die Verwandlnng nicht formaliter ausmachen, weil der Leib Christi, um jene Vereinigung eingehen zu können, zuvor durch Verwandlung des Brotes in ihn unter den Gestalten gegenwärtig werden muß. Verwandlung und Vereinigung sind also zwei verschiedene Akte. Zudem hat diese Vereinigung nur ein unum accidentale zum terminus ad quem, sie kann daher keine Wesensverwandlung sein.

Treten wir aus den angeführten Gründen für die productio corporis Christi ein, so dürfen wir sie selbstverständlich nicht als eine eigentliche Erschaffung auffassen. Die Erschaffung ist eine Hervorbringung aus nichts, während hier der Leib Christi aus dem Brote durch Verwandlung des Brotes in ihn entsteht. Wenn die Väter mitunter die Konsekration als Erschaffung bezeichnen, so ist der Ausdruck nicht im strengen Wortsinne zu nehmen.

Die actio productiva in der Eucharistie ist auch nicht als die erstmalige Hervorbringung eines überhaupt noch nicht vorhandenen Gegenstandes zu denken, sondern als productio secunda oder reproductio. Der Leib Christi besteht schon vor der Transsubstantiation. Die Konsekration produziert keinen neuen Leib, sondern den einen Leib Christi von neuem an anderem Orte und aus einer vorhandenen Substanz. Die erste Hervorbringung fand durch die Zeugung und Geburt aus Maria statt, und derselbe Leib wird durch eine neue Tätigkeit wiederholt hervorgebracht, ohne in seiner Substanz eine Veränderung zu erfahren.

5. Die Wandlungstätigkeit Gottes ist ein einziger Akt. Wenn Gott die Substanz des Brotes und Weines im eigentlichen Sinne vernichtete, so müßte ein zweiter Akt, die Hervorbringung des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten hinzukommen, und die Verwandlung bestände somit aus zwei nicht innerlich, sondern nur nach Gottes Willen zusammenhängenden Handlungen. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen wird aber das Aufhören des terminus a quo und der Eintritt des terminus ad quem durch eine und dieselbe göttliche Tätigkeit bewirkt, und es besteht zwischen dem Aufhören des einen und dem Eintritt des anderen ein innerer Zusammenhang: weil die Brotessubstanz in Christi Leib verwandelt wird, hört sie auf zu sein, oder sie hört auf zu sein, damit der Leib des Herrn eintrete.

Literatur wie § 26. Ferner Salmant disp. 5; F. Schmid, Zur Erklärung der Transsubstantiation: Zeitschrift für kath. Theol. 1894, 108 ff.; Ders., Weitere Erörterungen über die eucharistische Gegenwart: Ebd. 1904, 486 ff.

§ 28.

Die Art und Weise der Gegenwart Christi in der Eucharistie.

A. Die totale Gegenwart.

I. In der Eucharistie ist der ganze Christus mit Fleisch und Blut, mit der Seele und mit der Gottheit unter jeder von beiden Gestalten gegenwärtig. De fide.

Den Utraquisten, die die Kommunion unter beiden Gestalten für alle Gläubigen als notwendig hinstellten, hielt das Konzil von Konstanz 1415 (Denz. 626) die Glaubenswahrheit entgegen, daß „Christi Leib und Blut vollständig sowohl unter der Gestalt des Brotes als auch unter der Gestalt des Weines wahrhaft enthalten sei“. Nachdem auch das Decr. pro Armenis (Denz. 698) diese Lehre vorgetragen, definierte das Tridentinum S. 13 can. 1 und 3 (Denz. 883. 885) den obigen Lehrsatz und erläuterte ihn cp. 3 (Denz. 876) durch folgende wichtige Unterscheidung: Ex vi verborum ist unter der Brotesgestalt der Leib, unter der Weinesgestalt das Blut Christi zugegen. Vi naturalis connexionis et concomitantiae sind mit dem Leibe auch das Blut und die Seele, mit dem Blute auch der Leib und die Seele, also unter jeder von beiden Gestalten die ganze und ungeteilte Menschheit Christi gegenwärtig. Propter hypostaticam unionem ist mit seiner Menschheit auch seine Gottheit, die Person des Sohnes Gottes unter jeder Gestalt zugegen. — Auch in den Erklärungen über die Kommunion unter einer Gestalt spricht das Konzil unser Dogma aus (S. 21 cp. 1 und can. 3, Denz. 930. 936).

1. Schriftbeweis.

a) Die Einsetzungsworte haben nur dann ihre Wahrheit und sind nur dann als sakramentale Form wirksam, wenn sie das, was sie ausdrücklich bezeichnen, gegenwärtig machen. Sie bezeichnen aber bei der Konsekration des Brotes ausdrücklich den Leib, bei der des Weines ausdrücklich das Blut Christi. Also sind diese ex vi verborum zugegen.

b) Der Apostel lehrt 1 Kor. 11, 27: Itaque quicunque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Wer unter einer von beiden Gestalten unwürdig kommuniziert, begeht ein Verbrechen an dem Leibe und Blute des Herrn. Beide Teile stehen nämlich in dem lebendigen Christus in natürlicher Verbindung miteinander.

c) Joh. 6, 56 und 57 gebraucht der Herr die Ausdrücke: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem und Qui manducat me ganz gleichbedeutend; das me bezeichnet aber den ganzen Christus nach seiner Menschheit und nach seiner Gottheit, die kraft der hypostatischen Union unzertrennlich sind.

2. Traditionsbeweis.

a) Die Väter sagen öfters, daß in der Eucharistie „Christus" (statt Christi Fleisch und Blut) gegenwärtig ist und genossen wird. Ambrosius De myst. 9, 58: In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi. Hieronymus Ep. 120 qu. 2: Dominus Iesus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur. So auch die Antiphon: O sacrum convivium, in quo Christus sumitur.

b) Die Väter nennen den Leib Christi im Sakramente unsterblich (so Gregor von Nyssa Orat. cat. 37). Er muß also in lebendiger Verbindung mit dem Blute und der Seele stehen.

c) Christi Fleisch gilt ihnen als lebenspendend (σὰρξ ζωοποιός). Cyrill von Alex. In Matth. 26, 27; In Luc. 22, 19; De ador. VII (Migne P. gr. 68, 501 B). Diese Eigenschaft hat es aber nur durch die Vereinigung mit der Gottheit.

d) Sie bezeugen den Brauch, in bestimmten Fällen die h. Kommunion unter einer Gestalt zu empfangen (§ 34, IV).

e) Sie fordern zu der Anbetung der Eucharistie auf, weil eben der ganze Christus zugegen ist (S. 159 f.).

3. Innerer Grund. — Es erscheint mit der Natur der Dinge und der liebevollen Vorsehung Gottes kaum vereinbar, daß der verklärte Leib des Herrn irgendwo getrennt von dem Blute oder von

der Seele gegenwärtig wäre. Zudem heißt es Röm. 6, 9 ausdrücklich: Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. In der lebendigen Menschheit stehen deren Bestandteile in natürlicher realer Vereinigung miteinander. Wo ein Teil ist, sind vi naturalis connexionis et concomitantiae auch die anderen. Ebenso real, wenngleich übernatürlich, ist mit der Menschheit des Herrn auch die Gottheit wegen der hypostatischen Union verbunden. „Wenn aber zwei Dinge real verbunden sind, so muß dort, wo sich das eine real befindet, auch das andere sein" (3 qu. 76 a. 1).

Die Gegenwart auf Grund der hypostatischen Union gilt nur vom Sohne, nicht vom Vater und vom Hl. Geiste. Aber wegen der Einheit der göttlichen Natur und des Ineinanderseins der drei Personen (Perichorese) kommt auch dem Vater und dem Hl. Geiste eine besondere Gegenwartsweise in der Eucharistie (per concomitantiam mediatam) zu.

Hätte während der dreitägigen Grabesruhe eine Konsekration stattgefunden, so wäre ex vi verborum unter der einen Gestalt der Leib, unter der anderen das Blut Christi zugegen gewesen, aber per concomitantiam nur die Gottheit, weil die naturalis connexio von Leib und Seele, Fleisch und Blut durch den Tod des Herrn aufgelöst worden war (Thomas ib. a. 2).

II. Der ganze Christus ist, wenn die Teilung der Gestalten erfolgt ist, unter jedem Teile zugegen. De fide. Trid. S. 13 can. 3: S. q. negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, a. s. Vgl. cp. 3.

1. Hl. Schrift. — Während es ungewiß bleibt, ob der Herr beim letzten Abendmahl das Brot vor oder nach der Konsekration gebrochen hat, hat er den Wein zweifellos zuerst konsekriert und dann den gemeinsamen Kelch den einzelnen zum Genusse gereicht. Sicher empfing aber jeder Apostel die ganze himmlische Gabe, nicht bloß einen Teil.

2. Tradition. — Väter und Liturgien bezeugen, daß in der alten Kirche die Brechung des Brotes für die Ausspendung erst nach der Konsekration stattfand und daß die Kommunizierenden aus dem gemeinsamen konsekrierten Kelche tranken. Dabei war man überzeugt, daß jeder den ganzen Christus empfing. So berichtet Basilius Ep. 93, in Ägypten habe vielfach jeder Laie die h. Kommunion zu Hause. Er empfange von dem Priester „die Opfergabe ganz zugleich und genieße jeden Tag von ihr. Ob man aber von dem Priester einen einzigen Teil empfängt oder viele zugleich (die man nachher selbst zerteilt), das hat völlig die gleiche Kraft". Ähnlich

urteilen Ephräm Sermo in hebd. sanct. 4, 4. 6; Gregor von Nyssa Orat. cat. 37; Ambrosius Ep. 7, 8; Cäsarius von Arles Hom. 5. — Eindringlich mahnen Tertullian und Origenes (oben S. 131 f.), Cyrill von Jerusalem Cat. myst. 5, 21 und Ephräm l. c. zur Ehrfurcht vor den kleinen Teilchen der heiligen Gestalten, die etwa bei der Ausspendung und dem Genusse zu Boden fallen könnten. Gegen diese Teilchen unachtsam zu sein, wäre ein Vergehen wider den Leib des Herrn.

3. Innerer Grund. – Wer nicht zugibt, daß Christus nach der Teilung der Gestalten ganz unter jedem ihrer Teile zugegen ist, muß entweder annehmen, daß die Teilung der Gestalten eine Teilung Christi bewirkt, oder daß bei der Teilung der Gestalten die reale Gegenwart Christi überhaupt aufhört, oder daß sie nur in einem Teile, etwa dem größten, fortdauert. Jede dieser drei Annahmen ist aber völlig haltlos.

Eine Teilung Christi bei der Teilung der Gestalten erschien einigen Theologen des frühen Mittelalters nicht unglaubhaft, und das Bekenntnis, das die Fastensynode zu Rom im Jahre 1059 dem Berengar auferlegt hatte, daß der Leib Christi „mit den Zähnen zermalmt werde" (dentibus atteri), schien diese Auffassung zu begünstigen. Der h. Thomas erklärt aber: Quamvis frangatur hostia . ., nihilominus tamen corpus Christi remanet integrum et illaesum, quia illa fractura non afficit nec attingit ipsum corpus Christi, sed est tantum in quantitate extensiva, sub qua ante conversionem fuit panis, et quae post consecrationem corpus Christi velabat. Et tamen in confessione Berengarii et in quibusdam dictis sanctorum corpus Christi dicitur atteri et frangi dentibus, videlicet quia illa quantitas vere frangitur et vere dentibus atteritur, sub qua est in omni parte et post fracturam veraciter et substantialiter corpus Christi (Opusc. 59 [al. 52], 7).

III. Auch vor der Teilung der Gestalten ist der ganze Christus in jedem ihrer Teile enthalten. Sententia certa. Das Tridentinum begünstigt den Satz, indem es S. 13 cp. 3 (Denz. 876), ohne die Einschränkung separatione facta beizufügen, einfachhin sagt, daß Christus ganz unter jedem Teile der Gestalten sei.

1. Wäre der Herr nicht vor, wohl aber nach der Teilung der Gestalten in jedem Teile ganz zugegen, so ergäbe sich die mit dem Dogma völlig unvereinbare Folgerung, daß jede neue Teilung, also eine rein natürliche Tätigkeit, eine neue Gegenwart des eucharistischen Christus bewirkte, also einer neuen Konsekration gleichkäme.

2. Christi Leib ist in der Eucharistie nicht in dimensionaler Ausdehnung, sondern per modum substantiae, er ist an die Stelle der Brotessubstanz getreten. Wie also vor der Konsekration die ganze Substanz des Brotes unter jedem Teile seiner Dimensionen war,

mochte die Teilung wirklich erfolgt oder bloß möglich sein, so ist nach der Konsekration die ganze Substanz des Leibes Christi unter jedem Teile der Brotesgestalten zugegen, auch wenn keine Teilung vorgenommen wird (3 qu. 76 a. 3).

Daraus folgt aber nicht, daß der Leib Christi vor der Teilung der Hostie so oft in ihr gegenwärtig ist, als sie geteilt werden kann, sondern ähnlich, wie die Seele im Körper, hat er nur eine einzige und ungeteilte Gegenwart in der ganzen Hostie; nur der Potenz nach ist es eine vielfache Gegenwart. Erst wenn mit der wirklichen Teilung der Gestalten das sakramentale Zeichen vervielfältigt wird, wird auch die Gegenwart actu eine vielfache. Numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis (ib. ad 1).

B. Die Gegenwart nach Art eines Geistes.

I. Die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi ist der Gegenwart eines Geistes analog.

Die größte Schwierigkeit, die das Dogma von der Eucharistie dem Denken bereitet, liegt darin, daß Christus im Sakramente ohne aktuelle räumliche Ausdehnung ist. Dies scheint der sicheren Vernunftwahrheit zu widerstreiten, daß die Ausdehnung (quantitas dimensiva) eine notwendige Eigenschaft des Körpers ist, also auch von dem Leibe Christi nicht getrennt sein kann. Mag auch ex vi verborum nur die Substanz des Leibes zugegen sein, so ist doch concomitanter alles, was von Natur eine notwendige Eigentümlichkeit des Leibes ist, gleichfalls zugegen, also auch die Ausdehnung. Letzteres lehren außer Durandus alle Theologen. Thomas 3 qu. 76 a. 4 schreibt: Et vi realis concomitantiae est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi et omnia accidentia eius. Der eucharistische Christus lebt nämlich; zu einem lebendigen Leibe gehört aber dessen Gliederung (organizatio), die eine verschiedene Lage der Teile und somit die Ausdehnung zur Voraussetzung hat.

Besitzt der Leib Christi im Sakramente aber seine natürliche Ausdehnung, wie kann er dann ganz und ungeteilt in der Hostie und in jedem noch so kleinen Teile der Hostie sein?

Zur Lösung dieser Schwierigkeit ist zu beachten, daß wir zwei Wirkungen der quantitas dimensiva unterscheiden müssen. Die primäre Wirkung ist die extensio interna d. i. das Nebeneinander der Teile in der Ordnung zueinander, die sekundäre Wirkung ist die extensio externa d. i. das Nebeneinander der Teile in der Ordnung zum Raume, so daß sie entsprechende Teile des Raumes einnehmen oder ausfüllen. Die extensio interna ist jedem Körper wesentlich, und in der natürlichen Welt ist die extensio externa deren notwendige Folge. Daß aber das Eintreten dieser zweiten Wirkung metaphysisch notwendig, das Gegenteil also in sich widersprechend sei, läßt sich nicht beweisen. Denkbar, wenngleich für die Phantasie nicht vorstellbar, ist eine übernatürliche Seinsweise des Körpers, in der durch Gottes Allmacht die äußere von der inneren Ausdehnung getrennt ist und der Körper somit ohne aktuelle Raumerfüllung existiert.

Der Satz, daß die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi der Gegenwart eines Geistes analog ist, besagt also, daß er ohne aktuelle Raumerfüllung im Sakramente zugegen ist. Diese Daseinsweise ist der eines Geistes nicht völlig gleich (denn der Körper besteht aus Teilen, der Geist nicht; dem Körper ist die innere Ausdehnung wesentlich, der Geist ist darüber erhaben). Sie ist ihr aber sehr ähnlich, weil ein Körper, dessen Teile nicht räumlich auseinanderliegen, ebensowenig circumscriptive im Orte ist wie der Geist.

1. Unser Satz entspricht mehrfachen Andeutungen der Väterlehre, wenn sie von dem „geistigen", „intelligiblen" Leibe und Blute Christi spricht. Clemens Alex. Paedag. I, 6, 41, 3: „Der Logos selbst ist den Verständigen geistige Speise geworden. O geheimnisvolles Wunder!" Ambrosius De myst. 9, 58: In illo sacramento ... non corporalis esca, sed spiritualis est. Hieronymus In Eph. 1, 7: Caro spiritualis illa atque divina, de qua ipse dixit: Caro mea vere est cibus.

2. Der h. Thomas weist ausdrücklich auf die Ähnlichkeit mit der Gegenwartsweise des Geistes hin: (Corpus Christi) participat quantum ad aliquid proprietatem spiritus secundum comparationem ad species, sub quibus continetur (In Sent. 4 d. 10 qu. 1 a. 3 sol. 3 ad 3). Häufig bedient er sich des Vergleiches mit der Gegenwart der Seele im Leibe, um die eigentümliche Weise zu erklären, in der Christus unter den Gestalten des Brotes und Weines wohnt (vgl. z. B. Opusc. 52 [al. 59] cp. 3. 7. 8). Auch wenn er vom Leibe des Herrn sagt: Quodam spirituali modo sumitur praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium (C. gent. IV, 68), so liegt der Gedanke einer gewissen geistigen Gegenwartsweise zugrunde.

3. Seinen inneren Grund hat unser Satz darin, daß der Leib Christi im Sakramente secundum modum substantiae zugegen ist. Die Substanz des Brotes ist in die Substanz des Leibes Christi verwandelt worden, und diese ist jetzt unter den Gestalten gegenwärtig, wie vor der Konsekration die Substanz des Brotes unter ihnen zugegen war. 3 qu. 76 a. 5: Corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae ..., eo scilicet modo, quo substantia continetur a dimensionibus. Succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis. Unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Diese Daseinsweise erklärt uns, wie bereits bemerkt wurde, die

Gegenwart der ganzen Substanz des Leibes Christi: Propria totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate, sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis et vini (a. 1 ad 3). An dieser Gegenwartsweise secundum modum substantiae nehmen nun aber auch die Akzidentien des Leibes Christi teil, auch seine Quantität, so daß auch diese ganz, nämlich nach der ganzen inneren Ausdehnung, unter den Brotesgestalten, so geringe Dimensionen sie auch haben mögen, gegenwärtig ist. Ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum, ut scilicet sit tota in toto et singulae partes in singulis partibus, sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte (a. 4 ad 1). Dies ist aber gerade die den geschaffenen Geistern eigentümliche Gegenwart. Spiritui competit esse totum in toto et in qualibet parte, quia non habet quantitatem nec a quantitate substantia eius dependet. Corpus autem Christi . . non est spiritus, sed participat quantum ad aliquid proprietatem spiritus secundum comparationem ad species, sub quibus continetur (In Sent. 4 d. 10 qu. 1 a. 3 sol. 3 ad 3). Also der Leib des Herrn verliert im Sakramente seine Körperlichkeit nicht, nimmt aber in seiner Seinsweise an den Vorzügen der Geister teil. Er ist, ähnlich wie die Seele im Leibe, ganz unter der ganzen Brotesgestalt und ganz unter jedem Teile derselben. Aber er übertrifft die Gegenwartsweise des Geistes noch dadurch, daß er nicht wie dieser definitive im Raume d. h. auf einen Ort beschränkt, sondern an zahllosen Orten zugleich gegenwärtig ist. Corpus autem Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari, ubi conficitur hoc sacramentum, cum tamen sit et in coelo in propria specie et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti (3 qu. 76 a. 5 ad 1).

Diese Präsenzweise schließt in sich, daß der von der Brotesgestalt eingenommene Ort zugleich von dem Leibe Christi durchdrungen ist. Man darf in der Hostie keinen leeren Raum für den Leib des Herrn denken; der innere Raum der konsekrierten Hostie ist ganz mit der quantitas dimensiva der Brotessubstanz ausgefüllt. In die Ausdehnung des Brotes dringt also der Leib Christi mit seiner Ausdehnung ein (compenetratio). Auf natürlichem Wege ist die gegenseitige Durchdringung zweier Körper un=

möglich, die Undurchdringlichkeit ist eine durch die Natur der Körper bedingte Eigenschaft. Aber da der Leib des Herrn durch ein Wunder ohne aktuelle Raumerfüllung zugegen ist, so besteht für sein Eindringen in die Ausdehnung des Brotes dieses Hindernis nicht. Die Widerstandskraft der Körper, die sonst das Ineinandersein der Ausdehnungen unmöglich macht, ist dem eucharistischen Leibe gegenüber völlig ausgeschaltet.

II. Folgerungen aus dieser Gegenwartsweise:

1. Mit der inneren Ausdehnung des eucharistischen Leibes ist es gegeben, daß er die Ordnung der einzelnen Organe zueinander, seine Gestalt und Schönheit ohne jede Verunstaltung oder Verwirrung der Glieder bewahrt. Das Fehlen der äußeren Ausdehnung aber bewirkt, daß man nicht bestimmen kann, wo die einzelnen Glieder unter der Brotesgestalt gelagert sind. Thomas In Sent. 4 d. 10 qu. 1 a. 2 sol. 4 ad 3: Quamvis corpus Christi, prout est sub sacramento, habeat partes distinctas et situatas situ naturali, non est tamen assignare in partibus dimensionum panis, ubi singulae partes corporis Christi iaceant. Nec tamen sequitur, quod dicamus corpus Christi confusum, quia ordinem habent partes in se; sed secundum ordinem illum non comparantur ad dimensiones exteriores.

2. Weil der Leib Christi unter den Gestalten nach der Weise der Substanz und nicht wie ein Körper in örtlicher Gegenwart zugegen ist, so ist er per se ohne Ortsbewegung, nur per accidens wird er bewegt, wenn die Gestalten, an die seine Gegenwart gebunden ist (§ 29), ihren Ort wechseln. Quod non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum eius, in quo est (3 qu. 76 a. 6).

3. Christus hat in der Eucharistie wenigstens konnaturalerweise keine Sinneswahrnehmungen; denn diese erfordern räumlich ausgedehnte Sinnesorgane. Alle körperlichen Tätigkeiten oder Leiden sind aus demselben Grunde ausgeschlossen (3 qu. 81 a. 4 und ad 1).

4. Kein leibliches Auge kann ihn sehen, weil ohne Wunder von dem räumlich nicht ausgedehnten Leibe keine ausgedehnten sichtbaren Wahrnehmungsbilder ausgehen können (3 qu. 76 a. 7).

Erscheinungen des eucharistischen Heilandes erklären sich dadurch, daß entweder die Augen der Menschen oder die sakramentalen Gestalten oder die sie umgebende Luft eine wunderbare göttliche Beeinflussung erfahren. Bei solchen Vorgängen wird aber Christus dem Auge nicht sichtbar, wie er in sich ist (a. 8).

C. Die gleichzeitige Gegenwart an vielen Orten.

Christus, der im Himmel zur Rechten des Vaters sitzt, ist zugleich auf Erden an vielen Orten im Sakramente

wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig. Daß auch in dieser durch das Dogma verbürgten Weise der Gegenwart kein Widerspruch liegt, sagt ausdrücklich das Konzil von Trient S. 13 cp. 1: Neque enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat iuxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus.

Zur Erklärung unterscheiden wir einerseits die zirkumskriptive, sakramentale und gemischte, andererseits die kontinuierliche und diskrete Multipräsenz.

1. Wenn ein Körper mit seiner äußeren Ausdehnung an verschiedenen Orten zugleich ist, so liegt eine zirkumskriptive Multipräsenz vor. Man kann sie auch Multilokation nennen, weil die natürliche Daseinsweise des Körpers eine örtliche im engeren Sinne des Wortes ist.

Manche halten die Multilokation für metaphysisch unmöglich; die Bilokationen im Leben einiger Heiligen seien so zu erklären, daß diese an einem Orte mit ihrem Körper waren, während an dem anderen Orte bloß ihre Gestalt oder ein Engel mit einem ätherischen Leibe erschien. Wir brauchen zu dieser Frage keine Stellung zu nehmen, da es sich in der Eucharistie nicht um eine zirkumskriptive Multipräsenz handelt.

2. Die Multipräsenz eines Körpers ist die sakramentale, wenn er ohne aktuelle Raumerfüllung an verschiedenen Orten zugleich ist. Dieser Art ist nach dem bisher Gesagten die Multipräsenz des Leibes Christi in der Eucharistie.

Viele bezeichnen diese Multipräsenz als eine definitive. Aber dieser Ausdruck erscheint als minder geeignet, weil er eine Schranke anzeigt und es hier doch nicht darauf ankommt, daß der Leib Christi nur dort ist, wo sich konsekrierte Hostien befinden, sondern daß er überall ist, wo solche Hostien sind, und daß er ganz unter jedem ihrer Teile ist.

Weil Christus ganz unter jedem Teile der Gestalten ist, so findet eine gewisse Multipräsenz schon in einer Hostie statt, nämlich eine kontinuierliche d. h. eine solche, bei der ein Gegenstand in verschiedenen zusammenhängenden Raumteilen (in locis continuis) ganz gegenwärtig ist. Sie ist mit der Gegenwart nach Art eines Geistes gegeben und der Gegenwart der Seele im Leibe am besten vergleichbar. Aber auch die diskrete Multipräsenz ist von dem sakramentalen Leibe des Herrn auszusagen, da er auch in verschiedenen Raumteilen, die nicht zusammenhängen (in locis disiunctis),

gleichzeitig zugegen ist. Weil jedoch nicht die Substanz, sondern nur ihre Gegenwart, ihre Beziehung zum Raume vervielfältigt wird, so ist die diskrete Multipräsenz im Grunde kein größeres Wunder, als die kontinuierliche.

Man wendet wohl ein, daß auf diese Weise der Leib des Herrn gleichzeitig einem und demselben Gegenstande nahe und fern und auch von sich selbst entfernt sei, daß er an dem einen Orte in Ruhe sei, an dem anderen bewegt werde, hier genossen werde und aufhöre zu sein, dort zu derselben Zeit nicht genossen werde und fortbestehe. – Allein alles dieses besagt keine Widersprüche. Ein Widerspruch ist nur dann gegeben, wenn von demselben Gegenstande nach derselben Beziehung Entgegengesetztes ausgesagt wird. Jene Aussagen gelten aber von dem Leibe Christi nicht an und für sich, sondern nach seiner sakramentalen Daseinsweise unter verschiedenen Gestalten. Er ist einem Dinge nahe unter diesen Gestalten, während er ihm unter anderen Gestalten gleichzeitig fern ist. Er ist von sich selbst entfernt, insofern er unter verschiedenen, voneinander entfernten Gestalten ist usw.

3. Eine gemischte Multipräsenz liegt vor, wenn ein Körper an einem Orte zirkumskriptiv und zugleich an anderen Orten sakramental gegenwärtig ist. Dies ist bei dem Leibe des Herrn der Fall, da er im Himmel mit seiner äußeren Ausdehnung, im Sakramente ohne sie zugegen ist. Auch darin ist keine metaphysische Unmöglichkeit zu erkennen. Es heißt ja nicht, daß der Leib denselben Raumteil erfüllt und nicht erfüllt – das wäre in sich widersprechend –, sondern daß er an einem Orte seine natürliche äußere Ausdehnung hat und durch Gottes Allmacht gleichzeitig anderswo ohne diese Ausdehnung besteht.

Zu obigen Darlegungen ist noch im allgemeinen zu bemerken, daß die Art und Weise der sakramentalen Gegenwart eines der tiefsten Glaubensgeheimnisse ist. Modus essendi, quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis (3 qu. 76 a. 7). Thomas folgert daraus, daß der geschaffene Verstand nur durch das übernatürliche Licht des Glaubens auf Erden oder der Glorie im Himmel von dem sakramentalen Christus Kenntnis haben kann. Die Vernunft kann aus sich die sakramentale Seinsweise überhaupt nicht erkennen und auch, nachdem sie geoffenbart worden ist, nicht positiv als möglich beweisen. Sie kann nur dartun, daß die Einwürfe gegen dieses uns geoffenbarte Geheimnis keine zwingende Kraft haben. Bisher hat niemand den Nachweis erbracht, daß die Dogmen von der Eucharistie mit einer evidenten metaphysischen Wahrheit im Widerspruch stehen. Widersprüche mit bloßen Sätzen der natürlichen Erfahrung und mit den aus der Erfahrung abgeleiteten Gesetzen der Physik und Mechanik dürfen nicht geltend gemacht werden; denn Gottes Allmacht kann diese Gesetze mit vollster Freiheit durchbrechen.

Bartmann II⁵ 323 ff.; Billot th. 42—45; Billuart diss. 4; Franzelin th. 11; Gihr I³ 358 ff.; Gloßner II 356 ff.; Gonet disp. 5; Gotti qu. 3 dub. 3; Heinrich-Gutberlet IX 611 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 28 a. 4; Pesch VI⁴ 346 ff.; Pohle III⁶ 281 ff.; Salmant. disp. 6 et 7; Sasse I 405 ff.; Scheeben-Atzberger IV 587 ff.; G. Reinhold, Die

Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim h. Thomas von Aquin. Wien 1893; F. X. Wildt, Explanatio mirabilium, quae divina potentia in augustissimo Eucharistiae sacramento operatur. Bonn 1868; J. Schmid (§ 27); Ders., Die eucharistischen Wundererscheinungen und die Dogmatik: Zeitschrift für kath. Theologie 1902, 492 ff.

§ 29.

Die sakramentalen Gestalten.

I. Bei der Transsubstantiation bleiben die Gestalten des Brotes und Weines zurück. De fide. Trid. S. 13 can. 2 (S. 134). Vgl. auch Denz. 582.

Die sakramentalen Gestalten sind die Akzidentien des Brotes und Weines, Größe, Schwere, Festigkeit, Flüssigkeit, Form, Farbe, Geschmack, Nährkraft usw. Der Name „Gestalten" (species) deutet an, daß nur scheinbar noch Brot und Wein vorhanden sind, nicht daß die Gestalten selbst leere Phantasmen seien.

II. Die Gestalten bewahren ihr bisheriges wirkliches Sein. Fidei proximum.

Unter dem Einflusse der cartesianischen Philosophie, die nur solche Akzidentien zuläßt, die mit dem Aufhören der Substanz gleichfalls aufhören (modale Akzidentien), haben einige Theologen des 18. Jahrhunderts die Ansicht aufgestellt, von dem Brote und Weine bleibe bei der Verwandlung keinerlei physische Realität zurück. Die Spezies der h. Eucharistie, die wir wahrzunehmen glauben, seien bloße Sinneseindrücke. Christi Fleisch und Blut rufen in wunderbarer Weise dieselben Eindrücke in unseren Sinnesorganen hervor, die vor der Konsekration von dem Brote und Weine bewirkt wurden. – Diese Ansicht ist zu verwerfen.

1. Sie widerspricht dem natürlichen Sinne des tridentinischen Dogmas, daß im Gegensatze zu der Substanz die Brotes- und Weinesgestalten bleiben (manent, can. 2); denn nur das „bleibt", was bereits da war, nicht was eben jetzt neu hervorgerufen wird. Außerdem lehrt das Konzil, daß eine Teilung der Spezies stattfinden kann und Christus unter jedem ihrer Teile enthalten ist (can. 3); es wäre aber doch ungereimt zu sagen, daß die Sinneseindrücke geteilt werden und Christus unter Eindrücken des Gesicht-, Tast-, Geschmacksinnes enthalten ist.

2. Sie steht nicht im Einklang mit der Lehre der Väter. Diese stellen freilich noch keine Theorie über den Verbleib der Brotesakzidentien auf, unterscheiden aber deutlich den unsichtbaren himmlischen Inhalt der Eucharistie und das mit ihm verbundene sichtbare irdische Element. Irenäus Adv. haer. IV, 18, 5: „Empfängt das

Brot die Anrufung Gottes, so ist es nicht mehr gemeines Brot, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen, einem irdischen und einem himmlischen, bestehend.“ Origenes In Matth. tom. XI, 14: „Nach der materiellen Seite (*κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑλικόν*) kommt die durch das Wort Gottes und Gebet geheiligte Speise in den Leib und wird ausgeschieden.“ Chrysostomus In Matth. hom. 82, 4 spricht von den *αἰσθητὰ πράγματα* in der Eucharistie. Augustinus Sermo 272: Quod videtis, panis est et calix, quod vobis etiam oculi vestri renuntiant. Quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi . . . Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem.

3. Die Ansicht der Cartesianer führt zu den bedenklichsten Folgerungen:

a) Wenn die sakramentalen Gestalten nur in vorübergehenden Sinneseindrücken beständen, so wäre ein wesentlicher Bestandteil der h. Eucharistie, das sinnfällige äußere Zeichen, nicht auf dem Altare, sondern in unseren Sinnesorganen; das Sakrament hätte kein bleibendes Sein; wäre es den menschlichen Sinnen entzogen, etwa im Tabernakel, so wäre es nicht das Sakrament des Leibes Christi und kein Gegenstand der Anbetung, denn der Leib Christi ist im Sakramente nur so lange zugegen, als die Gestalten bleiben.

b) Die Gestalten könnten nicht zerteilt werden; ein wirkliches Berühren, Genießen, Austeilen des Sakramentes wäre ausgeschlossen. Oder man müßte sagen, daß der Leib des Herrn unmittelbar berührt, geteilt, gegessen würde und dem Verdauungsprozesse unterläge. Das wäre ein Rückfall in kapharnaitische und sterkoranistische Anschauungen, wie sie im 9.—11. Jahrhundert hin und wieder gehegt wurden (S. 112).

c) Die cartesianische Ansicht fordert eine unsinnige Häufung unzähliger und fortwährender Wunder.

III. Die Gestalten bleiben ohne jedes Subjekt bestehen. Sententia certa. Der entgegenstehende Irrtum Wiclifs wurde auf dem Konzil von Konstanz 1415 verworfen (error 2, Denz. 582).

Die Substanzen, die das natürliche Subjekt der Brotes- und Weinesgestalten waren, haben dem Dogma gemäß infolge der Verwandlung zu sein aufgehört. Darin ist unmittelbar enthalten, daß die Spezies ohne ihr eigenes natürliches Subjekt fortbestehen. Nun sind sie aber für alle anderen Substanzen fremde Akzidentien und keine Substanz kann zu ihren eigenen Akzidentien fremde hinzu-

nehmen. Non potest esse, quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subiecto (3 qu. 77 a. 1). Daher können die Gestalten des Brotes und Weines weder dem Leibe Christi noch der Luft noch irgendeiner anderen Substanz als Akzidentien anhaften. Der h. Thomas l. c. weist die Unhaltbarkeit solcher Annahmen, die in der Zeit der Frühscholastik manche Vertreter hatten, eingehend nach und zieht die Folgerung: Et ideo relinquitur, quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto, quod quidem virtute divina fieri potest. Gottes Allmacht ersetzt wunderbar die vor der Wandlung von der Brotes- und Weinessubstanz ausgeübte Tragkraft, so daß die Akzidentien weiter bestehen und sich in ihrem Sein, Wirken und Leiden gerade so verhalten, als wenn ihr naturgemäßer Träger noch vorhanden wäre (a. 3).

Man kann jedoch mit dem h. Thomas a. 2 annehmen, daß sich diese wunderbare Einwirkung Gottes unmittelbar nur auf die Ausdehnung (quantitas dimensiva) des Brotes und Weines erstreckt. Die Ausdehnung ist nämlich das Akzidens, das der körperlichen Substanz zuerst anhaftet und durch dessen Vermittlung die übrigen Akzidentien in dieser Substanz ihren Träger haben. Dies zeigt sich darin, daß die Farbe und die anderen Eigenschaften nur in ausgedehnter Weise dem Körper eigen sind und der Körper nur vermittelst der Ausdehnung auf andere Körper einwirken und von ihnen Einwirkungen erfahren kann. Es ist also die natürliche Ordnung der Akzidentien untereinander, daß alle anderen durch Vermittlung der Ausdehnung zu der Substanz als ihrem Subjekte in Beziehung stehen. Da nun aber die Akzidentien nach der Wandlung ihr bisheriges Sein bewahren, so muß auch diese Ordnung bestehen bleiben. Es wäre ein neues Wunder erforderlich, wenn sie verändert werden sollte. Folglich ist anzunehmen, daß, wenn die Substanz des Brotes durch die Wandlung zerstört worden ist, die Ausdehnung für die übrigen Akzidentien als Subjekt wirkt. Es genügt daher, daß die göttliche Allmacht die Ausdehnung wunderbar in ihrem Sein erhält, ohne daß sie einem Subjekte anhaftet.

Die Voraussetzung dieses Lehrsatzes ist, daß es absolute Akzidentien gibt d. h. solche, die von der körperlichen Substanz sachlich verschieden sind und darum auch durch die göttliche Allmacht getragen getrennt von ihrer Substanz fortbestehen können, im Unterschiede von den modalen Akzidentien, die nur einen Modus der körperlichen Substanz ausmachen und mit ihr vergehen. Wenigstens die Quantität muß ein absolutes Akzidens sein, weil sonst von dem durch das Dogma geforderten Zurückbleiben der Brotesgestalten keine Rede sein kann. Die Möglichkeit absoluter Akzi-

dentien wird von Cartesianern, Herbartianern u. a. bestritten. Allein der Grund, den sie vorbringen, daß es dem Akzidens wesentlich sei, einem Subjekte anzuhaften, und das Nichtanhaftende kein Akzidens mehr sei, sondern eine Substanz, ist hinfällig. Denn die von ihrem Subjekte getrennten sakramentalen Gestalten sind in ihrem Sein geradeso abhängig wie zuvor, wenngleich sie ihrem Subjekte nicht mehr actu anhaften, sondern die göttliche Allmacht die bisher von dem Subjekte ausgeübte Tragkraft ersetzt.

IV. Die Gestalten sind mit dem Leibe und Blute Christi zur Einheit des Sakramentes verbunden. Diese unio sacramentalis ist

1. keine Vereinigung physischen Anhaftens, wie der Abt Abbaudus (1130), Walter von St. Viktor (kurz vor 1179), Leray (Le dogme de l'Eucharistie, Paris 1900) angenommen haben. Die Akzidentien des Brotes und Weines können unmöglich Akzidentien des Leibes und Blutes Christi werden. Auch widerspricht diese Art der Vereinigung dem verklärten Zustande und der Leidensunfähigkeit der Menschheit Christi.

2. Sie ist kein bloß äußerliches, durch Gottes Willen bewirktes Zusammensein, als ob nur der göttliche Wille die Ursache dafür wäre, daß der Leib Christi unter den Gestalten gegenwärtig bleibt, solange die Gestalten fortdauern, und bewegt wird, wenn die Gestalten bewegt werden (Skotisten, Nominalisten). Diese Auffassung tritt in Widerspruch zu der allgemeinen Ausdrucksweise der Väter, Theologen und Gläubigen, wonach bei der Elevation oder Exposition des h. Sakramentes nicht Gott allein, sondern auch der Priester den Leib des Herrn wahrhaft und wirklich bewegt.

3. Die Vereinigung muß daher so beschaffen sein, daß die Bewegung der Gestalten durch den Priester ohne ein besonderes göttliches Willensdekret die Bewegung des Leibes Christi verursacht. Sie muß also eine reale Verbindung sein, sei es, daß sie, wie ein Teil der Theologen meint, bloß in einer realen Einwirkung des Leibes Christi auf die Gestalten besteht, durch die er sie dauernd an sich zieht, sei es, daß, wie die anderen annehmen, zu der genannten Einwirkung noch eine förmliche Vereinigung zwischen der Substanz des Leibes Christi und den Gestalten hinzukommt, ohne daß die letzteren jedoch dem Leibe des Herrn inhärieren.

Folgerungen aus dieser unio sacramentalis:

1. Da die Gestalten des Brotes und Weines nicht zu Akzidentien des Leibes und Blutes Christi werden, so können sie überhaupt nicht von letzterem ausgesagt werden; also z. B. nicht: der Leib des Herrn ist rund, klein, leicht.

2. Was an den Gestalten vor sich geht, gilt im eigentlichen Sinne von dem Leibe und Blute des Herrn, falls es auch an diesem

(wenngleich nur ratione specierum, also per accidens) vor sich geht; z. B. der Leib des Herrn wird exponiert, zum Kranken getragen. Überhaupt alles, was eine Ortsbewegung der Gestalten bedeutet, also auch das Gegessen- und Getrunkenwerden, gilt im eigentlichen Sinne von dem Leibe und dem Blute Christi.

3. Was an den Gestalten geschieht, ohne auf den Leib Christi überzugehen, kann wegen der sakramentalen Einheit im uneigentlichen Sinne von ihm ausgesagt werden, wofern es nur nicht den Gestalten gerade wegen ihrer Verschiedenheit von ihm zukommt. So darf man sagen: wir sehen, berühren den Leib Christi; allenfalls auch, jedoch in sehr uneigentlicher Bedeutung: der Leib Christi wird gebrochen (insofern bei dem Brechen der Gestalten die Gegenwart des Leibes vervielfacht wird). Solcher Ausdrücke bediente sich die Synode zu Rom gegen Berengar im Jahre 1059, um in stärkster Form die reale Gegenwart zu bekennen: Verum corpus et sanguinem Christi . . in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Vgl. dazu die Erläuterungen des h. Thomas oben S. 146. Ähnlich ist über das Gebet in der h. Messe zu urteilen: Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Nur die Gestalten werden gemischt; von Christi Fleisch und Blut kann dies nur insofern ausgesagt werden, als sie nach der Mischung der Gestalten ratione specierum gewissermaßen eine in sich zusammenhängende Einheit sind. — Wenn jedoch etwas an den Gestalten geschieht, gerade insofern sie von dem Leibe des Herrn verschieden sind, kann es überhaupt nicht von ihm ausgesagt werden; also nicht der Leib Christi wird feucht, verdirbt u. dgl.

Bartmann II⁵ 329 ff.; Billot th. 46. 47; Billuart diss. 1 a. 6 § 2: Franzelin th. 16; Gihr I³ 389 ff.; Gloßner II 361 ff.; Gonet disp. 6; Gotti qu. 3 dub. 3. 4; Heinrich-Gutberlet IX 657 ff.; Pesch VI⁴ 336 ff.; Pohle III⁶ 269 ff.; Salmant. disp. 8; Sasse I 420 ff.; Schanz 362 ff.; Scheeben-Atzberger IV 604 ff.; C. R. Billuart, De mente ecclesiae catholicae circa accidentia Eucharistiae. Lüttich 1715; G. C. Ubaghs, Du dynamisme dans ses rapports avec la sainte Eucharistie. Löwen 1861.

§ 30.

Die Dauer der sakramentalen Gegenwart und die Anbetungswürdigkeit der Eucharistie.

I. Christi Fleisch und Blut sind nicht bloß beim Empfange, sondern dauernd gegenwärtig. De fide.

Gegen Luther, der die reale Präsenz nur bei der Kommunion zugeben wollte, entschied das Tridentinum S. 13 can. 4 (Denz. 886): S. q. d., peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post; et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, a. s. Nach can. 7 ist

es statthaft, die Eucharistie aufzubewahren und zu den Kranken zu tragen.

1. Hl. Schrift. — Daß Christus schon vor der Kommunion in dem Sakramente zugegen ist, liegt in seinen Worten angedeutet: Hoc est corpus meum (nicht erit, fiet). Bibite ex eo omnes, hic est enim sanguis meus (nicht ut fiat). Das Konzil zieht ausdrücklich diese Schlußfolgerung (cp. 3, Denz. 876).

2. Tradition. – Abwesenden Gläubigen wurde die Eucharistie durch Diakone gebracht (Justinus Apol. I, 65), besonders den Kranken, auch den Confessores im Kerker, im Notfalle sogar durch Laien (Dionysius Alex. Ep. 3, 11, Migne P. gr. 10, 1308 ff.), wie ja auch beim Gottesdienste anwesende Laien das Sakrament mancherorts mit nach Hause nahmen (Tertullian Ad uxor. II, 5; Cyprian De lapsis 26; Novatian [Ps.-Cyprian] De spect. 5; Basilius Ep. 93 s. oben S. 145; Hieronymus Ep. 125, 20: Nihil illo ditius, qui corpus Domini canistro vimineo, sanguinem portat in vitro). Ja sogar von einer Bischofskirche zur anderen wurde die Eucharistie als Symbol des Friedens und der Gemeinschaft unter den Kirchen gesandt (Irenäus Fragm. 3). In der Kirche wurde die Eucharistie in dem sogenannten Pastophorion aufbewahrt (Apost. Konstit. VIII, 13; Paulinus von Nola Ep. 32, 7), insbesondere für die Präsanktifikatenliturgie (Synode von Laodicea can. 49), die selber ein klarer Beweis für den kirchlichen Glauben an die dauernde Gegenwart ist. Als dieser Glaube zur Zeit des h. Cyrill von Alexandrien einem Zweifel begegnete, wies dieser das Bedenken als sinnlos zurück: Durch das Aufbewahren des Sakramentes „wird weder Christus verändert noch sein heiliger Leib umgewandelt, sondern die Kraft der Segnung und die belebende Gnade bleiben für immer darin" (Ep. 83, Migne P. gr. 76, 1076 A).

3. Innere Gründe.

a) Da die Eucharistie als die übernatürliche Nahrung der Seele eingesetzt ist, so ist sie nach der Analogie der natürlichen Nahrung zwar zum Genusse bestimmt. Aber sie besitzt auch unabhängig von ihm die volle geistliche Nährkraft. Der Empfang ist nur die Bedingung dafür, daß die Nährkraft den Seelen wirklich zuteil wird.

b) Nach kirchlicher Vorschrift wird die Eucharistie schon vor dem Genusse, unmittelbar nach der Konsekration angebetet und den nach der Kommunion aufbewahrten Spezies wird ebenfalls die latreutische Anbetung erwiesen. Die Kirche würde also Götzendienst verüben, wenn die reale Gegenwart nur bei der Kommunion statthätte.

II. **Die reale Gegenwart hört auf, wenn die Gestalten so verändert sind, daß sie nicht mehr Akzidentien von Brot und Wein sind.** Sententia communis.

Die Eucharistie ist nämlich von Christus unter den Gestalten von Brot und Wein eingesetzt. Sobald diese ihr eigentümliches Sein verlieren, so daß sie in ihrem natürlichen Zustande nicht mehr Brot und Wein, sondern ganz verdorbenes Brot und ganz verdorbenen Wein anzeigen würden, sind sie nicht mehr die von Gott angeordneten Zeichen von Christi Leib und Blut, und somit hört die sakramentale Gegenwart auf. Si fiat tanta immutatio, quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento (3 qu. 77 a. 4).

Die reale Gegenwart nimmt ein Ende nicht durch eigentliche Vernichtung des Leibes Christi, nicht durch seine Verwandlung in eine neu eintretende Substanz, nicht durch Ortsbewegung (reductio) zum Himmel (3 qu. 76 a. 6). Vielmehr geschieht es durch einen Vorgang, der jener Hervorbringung (productio oder reproductio) entspricht, durch die Gott die reale Gegenwart verursacht hatte (S. 141 f.). Man kann ihn etwa eine annihilatio virtualis nennen. Er ist eine Einwirkung Gottes, durch die der Leib Christi schlechthin das Sein verlieren würde, wenn er nicht gleichzeitig anderswo existierte. So verliert er nur das sakramentale Sein unter diesen bestimmten Gestalten.

Bei dem Aufhören der realen Gegenwart wird Gott die jetzt verdorbenen Gestalten nicht mehr ohne Subjekt weiterbestehen lassen. Dieses Wunder war ja nur mit Rücksicht auf die Gegenwart Christi gewirkt worden. Weil nun die Annahme einer Rückverwandlung des Leibes und Blutes Christi in die früheren Substanzen des Brotes und Weines „absurd" erscheint (C. gent. IV, 66), so müssen die Akzidentien einen neuen Träger erhalten und zwar wird die Substanz (Asche, Staub, Essig) eintreten, die dem nunmehrigen Zustande der Akzidentien entspricht. Nach der Meinung vieler Theologen wird diese neue Substanz von Gott aus nichts erschaffen. Thomas 3 qu. 77 a. 5 sucht jedoch die Annahme eines solchen wunderbaren Eingreifens Gottes zu vermeiden, weil der Zweck aller Wunder, die Erbauung im Glauben, hier nicht zu erkennen wäre. Dadurch, daß in dem Wunder der Konsekration die Ausdehnung des Brotes zur ersten Trägerin der übrigen Akzidentien gemacht worden sei, habe sie etwas empfangen, das der Materie eigentümlich sei. Darum dürfe man annehmen, daß ihr auch die übrigen Kräfte und Aufgaben der Materie mitgeteilt worden seien. Die Ausdehnung des Brotes könne daher in der Kraft des Wunders der Konsekration ohne ein neues Wunder aus sich heraus erzeugen, was aus der Brotesmaterie erzeugt werden könnte, falls sie noch vorhanden wäre.

III. **Der h. Eucharistie gebührt die latreutische Anbetung, auch im äußeren Kult. Ihre Anbetung ist keine Abgötterei.** De fide. So Trid. S. 13 can. 6 (Denz. 888, vgl. 878) gegen die Schmähungen Zwinglis, Calvins und aller sogenannten Sakramentarier. Insbesondere erklärt das Konzil die Ein-

führung des Fronleichnamsfestes, die Expositionen und theophorischen Prozessionen für ganz berechtigt.

1. Die Hl. Schrift enthält diesen Glaubenssatz nur indirekt, indem sie die wahre Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi (Bd. II[5] 233 ff.) und zugleich die reale Gegenwart eben dieser Menschheit in der Eucharistie bezeugt.

2. Derselbe Beweis ist aus der älteren Väterlehre zu entnehmen. Seit dem 4. Jahrhundert begegnen wir aber auch ausdrücklichen Angaben über die Anbetung der Eucharistie. Cyrill von Jerus. Cat. myst. 5, 22 unterweist die Katechumenen, sich „in anbetender, huldigender Haltung" dem heiligen Kelche zu nähern. Ambrosius De Spir. S. III, 11, 79: Caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus et quam apostoli in Domino Iesu adorarunt. Augustinus Enarr. in Ps. 98, 9: Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit. Chrysostomus De coemet. et de cruce 2; In 1 Cor. hom. 24, 5; De sacerd. III, 4.

3. Innerer Grund. — Da Christus wahrhaft und wirklich mit seiner Menschheit und Gottheit in der h. Eucharistie gegenwärtig ist, so muß ihm hier dieselbe Anbetung erwiesen werden, wie wenn er sichtbar unter uns weilte. Die Einrede der Häretiker, daß das Sakrament zum Genusse, nicht zur Anbetung eingesetzt sei, ist zurückzuweisen, da die Bestimmung zum Genusse die Notwendigkeit der Anbetung nicht ausschließt (Trid. cp. 5, Denz. 878).

Bartmann II[5] 325 ff.; Billot th. 48; Billuart diss. 2 a. 1 § 1; Gihr I[3] 363 ff.; Gonet disp. 4 a. 3, 5 a. 6, 6 a. 4. 5; Gotti qu. 3 dub. 5—7; Heinrich-Gutberlet IX 696 ff.; Pesch VI[4] 372 ff.; Pohle III[6] 260 ff.; Salmant. disp. 6 dub. 7; Sasse I 435 ff.; Schanz 369 ff.; Scheeben-Atzberger IV 591 ff.; J. Hoffmann, Die Verehrung und Anbetung des allerh. Sakramentes des Altars geschichtlich dargestellt. Kempten 1887; v. Splawa-Neyman, Was wird aus den Gestalten von Brot und Wein in der h. Eucharistie?: Theol. u. Glaube 1921, 284 ff.

§ 31.

Der Vollzieher, der Spender und der Empfänger der Eucharistie.

I. Nur der gültig geweihte Priester besitzt die Konsekrationsgewalt. Kein anderer kann die Eucharistie gültig vollziehen. De fide.

So entschied das vierte Laterankonzil gegen die Waldenser, die jedem rechtschaffenen Laien diese Gewalt zuerkannten (Denz. 430, vgl. 424). Als Luther diese Häresie in ähnlicher Form erneuerte, erklärte das Tridentinum S. 22 can. 2 (Denz. 949), daß der Herr mit den Worten: „Dies tut zu meinem Andenken" die

Apostel zu Priestern eingesetzt und ihnen und den übrigen Priestern den Auftrag erteilt habe, sein Fleisch und Blut zu opfern.

1. Hl. Schrift.

a) Die Worte: „Dies tut zu meinem Andenken" enthalten den Befehl nicht nur zum Empfange, sondern auch zum Vollzuge der Eucharistie. Sie können daher nur an die Apostel und ihre Nachfolger im Priestertume, nicht an die Gläubigen überhaupt gerichtet sein; denn sonst müßte man schließen, daß jeder Gläubige konsekrieren könne und müsse. Daß der Befehl aber auch an die Nachfolger der Apostel ergangen ist, ergibt sich aus dem Zusatze bei Paulus, wonach die eucharistische Feier bis zu der Wiederkunft Christi wiederholt werden soll: Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat (1 Kor. 11, 26).

b) Im Alten Bunde war die Darbringung der Opfer ausschließlich den Priestern anvertraut (Num. 16 – 18; 1 Kön. 13, 9 ff.; Hebr. 5, 1). Um so mehr muß der Vollzug der Eucharistie, in dem das unvergleichlich kostbarere Opfer des Neuen Bundes besteht, den ausdrücklich zum Opfern und zur Verwaltung der Geheimnisse Gottes eingesetzten Priestern vorbehalten sein (Hebr. 5, 1 ff.; 8, 1 ff.; 1 Kor. 4, 1).

2. Tradition. – Nach Justin Apol. I, 65. 67 ist es „der Vorsteher (προεστώς) der Brüder", der die Eucharistie vollzieht, die Diakone teilen sie aus. Tertullian De virg. vel. 9 bezeichnet das Opfern als sacerdotale officium; vgl. auch De exhort. cast. 7. Cyprian Ep. 77, 3 tröstet die zu den Bergwerken verurteilten Bischöfe und Priester, die dort keine Möglichkeit hatten, „die göttlichen Opfer darzubringen und zu feiern"; sie möchten bedenken, daß auch ihre Trübsal, die sie Gott darbringen, ein kostbares, herrliches, verdienstvolles Opfer sei. Ep. 4, 2 mahnt er die Priester, die bei dem Besuche der Confessores im Gefängnisse „das Opfer darbringen", sich untereinander abzuwechseln. Das Konzil von Nicäa 325 can. 18 verbietet den Diakonen, da sie „die Vollmacht zu opfern nicht besitzen", den Priestern, die diese Gewalt haben, den Leib des Herrn zu reichen. Epiphanius Haer. 79, 4 macht gegen die Anmaßung der Kollyridianerinnen, das eucharistische Opfer darbringen zu wollen, unter anderem geltend, daß es nicht einmal den Diakonen anvertraut ist, „das Geheimnis zu vollziehen, sondern nur beim Vollzuge zu dienen". Vgl. Hieronymus Adv. Lucif. 21; Ep. 146, 1; Chrysostomus De sacerd. III, 4. 5.

3. Die ratio theologica findet in der hohen Würde der Eucharistie eine große Angemessenheit dafür, daß nicht jeder Gläubige, sondern nur besonders Bevollmächtigte sie vollziehen können (3 qu. 82 a. 1). An Notwendigkeit steht dieses Sakrament hinter der Taufe zurück; daher braucht nicht jeder Laie die Vollmacht zu haben (ad 3).

Mehrere Priester können zugleich eine einzige Hostie gültig konsekrieren. Dies geschieht bei der Priester- und Bischofsweihe, indem die Neugeweihten mit dem Weihenden gleichzeitig die Wandlungsworte sprechen. Quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert, utrum per unum aut per multos hoc sacramentum consecretur, nisi quod oportet ritum ecclesiae servari (a. 2 ad 2) Zwar wird es leicht vorkommen, daß einer der Mitzelebrierenden schon vor dem zelebrierenden Bischofe oder erst nach ihm die Worte der Wandlung beendigt. Aber trotzdem findet nur eine Konsekration statt, wie Thomas bemerkt: Non propter hoc iteratur consecratio super eandem hostiam, quia sicut Innocentius tertius dicit (De s. altaris myst. IV, 25), omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis (a. 2).

Konsekriert der Priester im Stande der Todsünde, so ist es zwar gültig, doch begeht er dadurch, wenn er um seinen status peccati weiß, eine schwere Sünde des Sakrilegs. Daß die Gültigkeit des Sakraments von dem Gnadenstande des Spenders unabhängig ist, wurde oben S. 45 ff. gezeigt. Thomas a. 5 bemerkt: Sacerdos consecrat hoc sacramentum non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cuius persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quod est malus. Habet enim Dominus bonos et malos ministros seu servos (Matth. 24, 45 ff.). Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui sicut vero Deo serviunt non solum bona, sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in eius gloriam ordinantur.

Auch häretische, schismatische, suspendierte, exkommunizierte, degradierte Priester können die Eucharistie gültig vollziehen (3 qu. 82 a. 7 et 8).

II. Für die Austeilung der Eucharistie ist der Bischof und der Priester minister ordinarius, der Diakon minister extraordinarius.

Nach Trid. S. 23 cp. 1 (Denz. 957) hat Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern mit der Gewalt zu konsekrieren auch die Gewalt, seinen Leib und sein Blut auszuspenden, erteilt. Laut S. 13 cp. 8 (Denz. 881) war es „stets Brauch in der Kirche Gottes, daß die Laien die Kommunion von den Priestern empfingen, die zelebrierenden Priester aber sie sich selbst reichten“; wer letzteres für unerlaubt erklärt, verfällt nach can. 10 (Denz. 892) dem Anathem. — Wenn Diakone die heiligen Geheimnisse austeilten, so taten sie es dienend, nach dem Auftrage der Bischöfe oder Priester. Daß es ihnen nur in solchem Auftrage erlaubt sei, erklärt can. 38 des sogenannten 4. Konzils von Karthago 398. Dasselbe wird durch

die Apost. Konstitutionen VIII, 28 bezeugt: „Hat der Bischof oder Priester die Gabe dargebracht, so teilt der Diakon sie dem Volke aus, nicht als Priester, sondern als Diener des Priesters." Vgl. Papst Gelasius Ep. 14, 8. Insbesondere war es Brauch, daß der Diakon den Gläubigen den Kelch mit dem h. Blute reichte. Cyprian De lapsis 25: Solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit. Ambrosius De offic. I, 41, 204 legt dem h. Diakon Laurentius die Worte an den Papst Sixtus in den Mund: Cui commisisti Dominici sanguinis consecrationem (scil. ministerium in consecratione). Den Priestern die Kommunion zu spenden, wurde den Diakonen durch can. 18 des Nicänum untersagt (s. oben). — Wenn Einsiedler oder andere Laien das h. Sakrament mitnahmen, um sich in ihrer Wohnung die Kommunion selbst zu reichen, so waren es von der Kirche verstattete Ausnahmen. Vgl. Basilius Ep. 93 (oben S. 145).

Das neue kirchliche Rechtsbuch can. 845 erklärt: „Der ordentliche Spender der h. Kommunion ist nur der sacerdos, der außerordentliche der Diakon mit Erlaubnis des ordinarius loci oder des Pfarrers. Diese ist aus dringenden Gründen zu gewähren und wird im Falle der Not rechtmäßig vorausgesetzt."

Dem Priester steht die Spendung ordentlicherweise zu,

1. weil er in persona Christi konsekriert. Er hat deshalb auch das Sakrament auszuspenden, wie Christus selbst es nach der Konsekration getan hat; wer den Hauptakt vollzieht, hat auch Anspruch auf die akzessorische Tätigkeit.

2. Wie er als Mittler zwischen Gott und dem Volke die Gaben der Gläubigen Gott darbringt, so steht es ihm als Mittler auch zu, die göttliche Gabe dem Volke zu spenden.

3. Wegen der Ehrfurcht, die diesem Sakramente gebührt, sollen außer im Notfalle nur die Hände des Priesters, die eigens hierfür geweiht sind, es berühren (3 qu. 82 a. 3).

Der Diakon besitzt kraft seiner Weihe die Befähigung, mit der Austeilung der Eucharistie beauftragt zu werden. Er steht, wie Thomas ib. ad 1 sagt, dem priesterlichen Ordo nahe und nimmt daher insoforn an dessen Amtsverrichtung teil, als er das h. Blut austeilt, den h. Leib aber nur im Notfalle auf Geheiß des Bischofs oder Priesters. Also die Spendung des h. Blutes war zu jener Zeit die regelmäßige Aufgabe des Diakons, zu der er nicht eigens beauftragt zu werden brauchte. Thomas begründet dies damit, daß hierbei keine unmittelbare Berührung des Sakramentes, wie bei der Spendung der konsekrierten Hostie, erforderlich sei.

III. Der Empfang der Eucharistie.

Es sind zu unterscheiden (vgl. Trid. S. 13 cp. 8, Denz. 881):

a) der bloß materielle Empfang durch einen Ungetauften. Auch wenn sich dieser im Stande der Gnade befindet, ist die Eucharistie für ihn kein ex opere operato wirkendes Sakrament;

b) der bloß geistliche Empfang, der darin besteht, daß man, ohne wirklich zu kommunizieren, durch lebendigen Glauben und durch Verlangen nach dem Sakramente sich dessen Frucht ex opere operantis erwirbt (die sogenannte geistliche Kommunion);

c) der sakramentale Empfang. Dieser ist entweder bloß sakramental, bei Todsündern (unwürdige Kommunion), oder sakramental und geistlich zugleich (würdige Kommunion). Der erstere vermittelt dem Empfänger bloß das sacramentum, der letztere auch die res sacramenti.

1. Nur der Getaufte im Pilgerstande ist des sakramentalen Empfanges der Eucharistie fähig.

Der Ausdruck „Brot der Engel" (nach Ps. 77, 25) ist bildlich zu verstehen. Die „Totenkommunion" (vgl. S. 53) beruht auf einem Mißbrauche, da das Sakrament nur für solche bestimmt ist, die imstande sind, das Fleisch und Blut des Herrn gemäß den Worten Christi zu „essen" und zu „trinken".

2. Zum würdigen Empfange ist der Stand der Gnade erforderlich. Der Glaube allein ist zur Vorbereitung auf den Empfang unzureichend. De fide nach Trid. S. 13 cp. 7 und can. 11 (Denz. 880. 893) gegen die Reformatoren.

a) Den Schriftbeweis bieten vor allem die erschütternden Worte des Apostels über die unwürdige Kommunion 1 Kor. 11, 27 – 30 (vgl. den Wortlaut S. 129). Der Heiland selbst wusch den Aposteln vor der Kommunion die Füße, um die Forderung der Gewissensreinheit symbolisch darzustellen (Joh. 13, 4 ff.), und erklärt sodann mit Nachdruck: Vos mundi estis, sed non omnes (V. 10).

b) Tradition. – Einmütig verlangen die Väter die Taufe und die Reinheit des Gewissens als Bedingung der heilsamen Kommunion. Schon die Didache stellt diese doppelte Forderung: „Niemand soll von eurer Eucharistie essen oder trinken außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn; denn hierüber hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden" (9, 5). „Wenn einer heilig ist, so komme er; wenn einer es nicht ist, so tue er Buße" (10, 6; vgl. 14, 1). Ebenso Justinus Apol. I, 66. Die strenge Bußdisziplin und das Sancta sanctis der Liturgie sind tatsächliche Bestätigungen dieser Regel.

c) Ratio theologica. – Die Eucharistie ist bestimmt, das übernatürliche Leben der Seele zu nähren; folglich setzt sie das übernatürliche Leben voraus (3 qu. 73 a. 1). Ihr Empfang ist eine Bekundung der übernatürlichen Liebesgemeinschaft mit Christus und

seinem mystischen Leibe; die Todsünde steht dazu im schroffsten Gegensatze (3 qu. 80 a. 4).

Auch getaufte unmündige Kinder können die Eucharistie würdig empfangen. Sie erhalten die Furcht des Sakramentes, da es ex opere operato wirkt. Da aber keine Heilsnotwendigkeit für sie besteht, wirklich die Kommunion zu empfangen (S. 174 ff.), und leicht eine Verunehrung zu befürchten ist, so hat die Kirche den Brauch, den Kindern gleich nach der Taufe und Firmung auch die h. Eucharistie zu reichen, mit gutem Grunde abgeschafft. Nachweisbar ist er seit dem 3. Jahrhundert und hat sich im Abendlande bis ins 16. Jahrhundert erhalten. Bei den schismatischen Griechen besteht er noch. Vgl. CIC 854.

Jansenistischer Rigorismus erklärte die Kommunion für unwürdig, wenn der Empfänger keine „den Sünden voll entsprechende Buße" geleistet habe und die „ganz reine Gottesliebe" nicht besitze. Diese Sätze wurden von Alexander VIII 1690 verworfen (Denz. 1312 f.). Die jansenistische Lehre bewirkte einen starken Rückgang der Kommunionhäufigkeit auch unter den Katholiken, da sich angesehene katholische Theologen dadurch bestimmen ließen, die Erlaubnis zur täglichen oder häufigen Kommunion von strengen Bedingungen abhängig zu machen. Die richtigen Grundsätze, die sich erst allmählich wieder durchgesetzt hatten, sind durch Pius X 1905 genau zum Ausdruck gebracht worden. Jeder Christ hat ein Recht auf die tägliche Kommunion, wenn er im Stande der Gnade ist und „mit rechter und frommer Gesinnung" hinzutritt. Doch soll er selbstverständlich eine angemessene Vorbereitung und Danksagung nicht unterlassen (Denz. 1985 ff.).

Ein leibliches Erfordernis zum würdigen Empfange ist die Nüchternheit von Mitternacht an. Diese uralte Regel bezeugen schon Tertullian Ad uxor. II, 5 (ante omnem cibum); Cyprian Ep. 63; Basilius De ieiun. hom. 1, 6; Augustinus Ep. 54, 6, 8. Sie wurde von der Synode zu Hippo (393) can. 28 und anderen Konzilien, namentlich zu Konstanz 1415 (Denz. 626) eingeschärft. Vgl. CIC 858.

Die unwürdige Kommunion ist ein schweres Sakrileg, eine gegen Christus selbst in dem Sakramente seiner Liebe gerichtete Verunehrung, eine an ihm verübte Falschheit nach Art des Judaskusses. Sie führt leicht zu anderen schweren Sünden, zum Unglauben uud zur Verstocktheit und bereitet die ewige Verdammung vor. 1 Kor. 11, 29. — Objektiv betrachtet sind indes andere, direkt gegen die Gottheit oder gegen Christus in seiner sichtbaren Menschheit gerichtete Sünden (Gotteshaß, Gotteslästerung, Gottesleugnung, Peinigung und Kreuzigung Christi) noch schlimmere Verbrechen (3 qu. 80 a. 4 et 5).

Um die unwürdige Kommunion zu vermeiden, genügt es nach Trid. S. 13 cp. 7 can. 11 (Denz. 880. 893) nicht, über die schwere Sünde vollkommene Reue zu erwecken, sondern der Sünder muß vor der Kommunion eine sakramentale Beichte ablegen, es sei denn, daß er keinen Beichtvater mehr aufsuchen kann und eine moralische Notwendigkeit zu kommunizieren besteht. Der Priester, der in solchem Falle, ohne vorher zu beichten, nach Erweckung vollkommener Reue zelebriert hat, muß „so bald wie möglich" das Sakrament der Buße empfangen (ib. und CIC 807. 856).

Bartmann II[5] 337 ff.; Billuart diss. 6 a. 3. 4, diss. 7; Gihr I[3] 429 ff.; Gonet disp. 9. 10; Gotti qu. 4 dub. 1—5; Heinrich-Gutberlet IX 788 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 21; Pesch VI[4] 388 ff.; Pohle III[6]

335 ff.; Salmant. disp. 11. 12; Sasse I 449 ff.; Schanz 413 ff.; Scheeben-Atzberger IV 626 ff.; Rauschen[2] 130 ff.; J. Hoffmann, Die Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum. Speier 1891; R. Stapper, Die Verwaltung der h. Eucharistie nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuche. Straßburg 1918; E. Springer, Über den Begriff des geistigen Genusses der Eucharistie: Pastor Bonus 1919/20, 321 ff.

§ 32.

Die Wirkungen der heiligen Eucharistie.

A. Die Eucharistie ist die Quelle aller Gnaden.

Hiermit soll nicht behauptet werden, daß die Eucharistie als Kommunion die Quelle aller Gnaden sei; denn es ist klar, daß uns manche Gnaden, wie die Taufgnade, nicht durch die Kommunion zuteil werden. Unser Satz betrifft vielmehr die Eucharistie als Sakrament des in ihr gegenwärtigen und sich in ihr opfernden Christus. Der Sinn ist, daß alle und jede Gnade, durch welches besondere Mittel (Sakramente, Gebet, gute Werke) sie uns auch zuströmt, in der Eucharistie ihre allgemeine Quelle hat, m. a. W. daß alle und jede Gnade „uns gerade deswegen zukommt, weil Christus in der Eucharistie unter uns gegenwärtig ist und durch sie mit der streitenden Kirche in Lebens- und Opfergemeinschaft tritt“ (Springer, Die Eucharistie 488).

Mit aller Bestimmtheit vertritt der Römische Katechismus II, 4, 47 unseren Satz: Vere enim ac necessarie (Eucharistia) fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum coelestium charismatum et donorum omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo tamquam a fonte ad alia sacramenta, quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. Die Liturgie bestätigt diese Auffassung, indem sie z. B. in der Sekret am Feste des h. Ignatius von Loyola (31. Juli) die Eucharistie omnis sanctitatis fontem nennt. Papst Leo XIII spricht dasselbe in der Enzyklika Mirae caritatis 1902 aus. Er sagt, daß wir alles übernatürliche Leben und alle Heilstätigkeit nur haben in Deo per Iesum Christum, per quem late profluxerunt et profluunt optima quaeque et laetissima. Sed horum omnium fons et caput bonorum est potissimum augusta Eucharistia. Oder er erklärt, daß dieses Sakrament „gleichsam die Seele der Kirche“ sei; „aus ihm schöpft und besitzt die Kirche all ihre Kraft und Herrlichkeit, allen Schmuck der göttlichen Gnadengaben, alles Gute“.

1. Hl. Schrift. Der Herr selbst bezeugt diese sich auf alle Gnaden erstreckende Wirksamkeit der Eucharistie Joh. 6, 51[b]: Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Hiermit ist zweifellos das übernatürliche Leben in seinem ganzen Umfange gemeint, wie es der dem geistlichen Tode verfallenen Welt durch

Christus gespendet wird. Joh. 6, 53: Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Zwar bezieht sich dieses Wort zunächst auf den sakramentalen Empfang der Eucharistie und bedeutet dann, daß wir das in uns bereits grundgelegte Leben ohne die h. Kommunion nicht dauernd bewahren können; aber da der Wortlaut den Besitz des Lebens überhaupt, also auch seinen Anfang, von dem Genuß der Eucharistie abhängig macht, so ist der rein geistige Genuß der Eucharistie in dem Vollsinn dieses Textes mit verstanden: ihr sakramentaler Empfang erhält und nährt das übernatürliche Leben, setzt dieses Leben also schon voraus; aber der rein geistige Empfang begründet das Leben, wenn es dem Empfänger noch fehlte. Somit wird auch die Wirkung der Taufe oder der Buße aus der Eucharistie erlangt, und überhaupt alles, was das Heilsleben verursacht und fördert, verdanken wir der Eucharistie als der allgemeinen Gnadenquelle.

2. Die Väter stellen ebenfalls das Leben als die Wirkung der Eucharistie hin, ohne sie auf die Stärkung und Erhaltung des Lebens zu beschränken. Sie führen geradezu die Rettung der Menschen (Hilarius In Ps. 64, 14; Gregor von Nyssa Orat. cat. 37; Augustinus Enarr. in Ps. 33 sermo 1, 6), die Eingliederung in den mystischen Leib Christi (Hilarius De Trin. VIII, 16; Chrysostomus In 1 Cor. hom. 24, 2; Augustinus In Ioh. tr. 26, 13. 15; Cyrill v. Alex. In Ioh. IV, 2; XI, 11) auf die Eucharistie zurück. So erscheint die Eucharistie als die Quelle, aus der uns das übernatürliche Leben auch in seiner ersten Grundlegung zuströmt.

3. Den inneren Grund für diese Lehre erblicken wir mit dem Cat. Rom. l. c. darin, daß der in der h. Eucharistie gegenwärtige Christus selbst der Urquell aller Gnaden ist. Warum sollte man die Zuwendung der Gnaden auf den im Himmel thronenden Christus zurückführen, da er doch selbst wahrhaft und wirklich unter uns weilt? Es erscheint „angemessen, die Gegenwart Christi unter uns derart als Grund der Zuwendung der Gnade zu betrachten, daß diese Zuwendung ohne jene Gegenwart nicht erfolgen würde" (Springer a. a. O. 492). Denselben Gedanken legt Thomas nahe: Effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo, quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus (3 qu. 79 a. 1). Hoc sacramentum . . continet in se Christum passum. Unde quidquid est effectus Dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti (In Ioh. 6 lect. 6). Darum ist auch

die Erteilung der gratia prima, sei es in der erstmaligen Rechtfertigung, sei es in der Wiederherstellung des durch persönliche schwere Schuld zerstörten Gnadenlebens, eine Wirkung dieses Sakramentes, wenn es nämlich rein geistig, im Verlangen genossen wird (non perceptum actu, sed voto, 3 qu. 79 a. 3). Ja es wird überhaupt keinem Menschen die Rechtfertigungsgnade erteilt, es sei denn auf Grund eines Verlangens nach der Eucharistie. 3 qu. 79 a. 1 ad 1: Hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius. Auch Cat. Rom. II, 4, 50 lehrt dies: Prima enim gratia . . nemini tribuitur, nisi hoc ipsum sacramentum desiderio et voto percipiat.

B. Die Wirkungen der h. Kommunion.

Die Kommunion ist ihrem Wesen nach die reale Vereinigung des Empfängers mit dem eucharistischen Christus. Direkt und unmittelbar ist sie eine Vereinigung mit den Gestalten, mittelbar mit dem Gottmenschen selbst, der sich mit den Gestalten zur Einheit des Sakramentes verbunden hat.

Wegen dieser Vereinigung mit dem Urquell der Gnade und wegen der engen Beziehung der Kommunion zu dem Opfertode Jesu (1 Kor. 11, 26) sind von ihr die reichsten Wirkungen zu erwarten. Die protestantische Irrlehre, daß die einzige oder doch hauptsächliche Wirkung der Kommunion in der Nachlassung der Sünden bestehe, wurde zu Trient S. 13 can. 5 (Denz. 887) verworfen. Die Nachlassung schwerer Sünden kann überhaupt, da die Eucharistie ein Sakrament der Lebendigen ist, nur per accidens eintreten (Thomas 3 qu. 79 a. 3). Vgl. S. 22.

I. Die Hauptwirkung der würdigen Kommunion (res sacramenti) ist die Verbindung mit dem mystischen Leibe Christi.

Auf diese innige geistige Gemeinschaft mit Christus und den Gliedern seines Leibes als Wirkung der Kommunion weist die Hl. Schrift hin. Joh. 6, 56: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. 1 Kor. 10, 17: Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus. Unter den Vätern hebt vor allem Augustinus wiederholt die Einheit des mystischen Leibes als die Wirkung der Eucharistie hervor, z. B. Sermo 67, 4: Virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus. In Ioh. tr. 26, 18 u. ö. Nach seinem Vorgange bezeichnet Papst Innozenz III (Denz. 414) die virtus unitatis et caritatis als die diesem Sakramente eigene Kraft. Und Thomas erklärt: Res huius sacramenti est unitas corporis mystici (3 qu. 73 a. 3),

oder: Res huius sacramenti est corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum (3 qu. 80 a. 4).

II. Die würdige Kommunion vermehrt die heiligmachende Gnade.

So lehrt das Decr. pro Armenis (Denz. 698) mit folgender Begründung: Da „die Gnade es ist, durch die der Mensch Christo eingekörpert und mit seinen Gliedern vereinigt wird, so folgt, daß durch dieses Sakrament in denen, die es würdig empfangen, die Gnade vermehrt wird".

Nur per accidens kann die Kommunion auch die schwere Sünde tilgen und die gratia prima erteilen, wenn nämlich ein Todsünder, ohne zu wissen, daß er noch mit schwerer Schuld belastet ist, mit unvollkommener Reue zum Tische des Herrn hinzutritt (3 qu. 79 a. 3). Von diesem Ausnahmefall abgesehen verleiht der sakramentale würdige Empfang der Eucharistie nicht die gratia prima, obwohl die Eucharistie an sich die Quelle aller Gnaden ist. Dies erklärt sich daraus, daß der Todsünder, der sich seiner schweren Schuld bewußt ist, in sich ein Hindernis hat, die sakramentale Wirkung aufzunehmen; denn erstens non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis, und zweitens non potest uniri Christo, quod fit per hoc sacramentum, dum est in affectu peccandi mortaliter (ib.).

Die h. Kommunion nährt dem Gesagten zufolge das bereits vorhandene Gnadenleben. Was materielle Nahrung dem leiblichen Leben bietet, gewährt die Eucharistie dem übernatürlichen Leben der Seele. Sie wirkt, wie das Dekret für die Armenier mit den Worten des h. Thomas 3 qu. 79 a. 1 sagt, auf unser geistliches Leben sustentando, augendo, reparando et delectando (Denz. 698; vgl. Trid. S. 13 cp. 2, Denz. 875):

1. sustentando: als unsere Seelenspeise erhält die Eucharistie uns das Leben in der Gnade (Joh. 6, 57: Qui manducat me, et ipse vivet propter me); sie bewahrt vor Versuchungen (Thomas ib. a. 6), verleiht Kraft und Festigkeit, daß wir den zahlreichen Feinden des Gnadenlebens nicht unterliegen; sie ist „gleichsam ein Gegengift, das uns vor Todsünden bewahren soll" (Trid. l. c.; Joh. 6, 50: ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur);

2. augendo: sie steigert das gesamte Gnadenleben, vermehrt die Kraft der eingegossenen Tugenden und befestigt besonders die Liebe, das Band der Einheit des mystischen Leibes Christi (Augustinus In Ioh. tr. 26: O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis);

3. reparando: sie heilt die Seele von ihren Schwächen, vermindert die böse Begierlichkeit (a. 6 ad 3);

4. delectando: sie gewährt geistige Wonne, Begeisterung und frohen Mut zum Guten. Vgl. die Antiphon: O quam suavis etc. und den Versikel: Panem de coelo praestitisti eis Omne delectamentum in se habentem.

Thomas begründet letztere Wirkung mit den Worten: Amor Dei non est otiosus; operatur enim magna, si est. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud 2 Cor. 5, 14: Caritas Christi urget nos. Et inde est, quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc, quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae (3 qu. 79 a. 1 ad 2; noch einläßlicher Opusc. 58 [al. 51], 22).

Wenn diese Wonne und die Wirkungen auf das sittliche Leben häufig nicht bemerkbar eintreten, so kann der Grund dafür in mangelhafter Vorbereitung, in Lauheit und Kälte liegen, aber auch darin, daß das Sakrament seine Wirksamkeit der Regel nach an die natürlichen geistigen Verhältnisse anlehnt. Die Eucharistie will diese Verhältnisse, z. B. eine natürliche Härte und Gefühllosigkeit oder Folgen falscher Erziehung oder sündhafter Gewohnheit, nicht gerade auf wunderbare Weise umgestalten. Sie will den sittlichen Kampf erleichtern, nicht ersparen.

III. Die würdige Kommunion tilgt läßliche Sünden und zeitliche Srafen (tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis, Trid. l. c.). Die Eucharistie hat nur als Opfer, nicht als Sakrament unmittelbar sühnende Kraft. Die h. Kommunion tilgt daher läßliche Sünden und zeitliche Strafen nur mittelbar durch Entzündung der Liebe und nach dem Grade der Liebe. Res huius sacramenti est caritas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur (3 qu. 79 a. 4; vgl. ad 1 und a. 5).

IV. Sie ist ein Unterpfand der himmlischen Seligkeit (pignus futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis, Trid. l. c.). Joh. 6, 58: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum. Gaudentius von Brescia In Exod. tr. 2: Hoc est viaticum nostri itineris, quo in hac via vitae alimur ac nutrimur, donec ad ipsum pergamus de hoc saeculo recedentes. Hieronymus In Matth. 15, 32: Non vult eos Iesus dimittere ieiunos, ne deficiant in via. Periclitatur ergo, qui sine coelesti pane ad optatam mansionem pervenire festinat. Darum wird die Eucharistie den Kranken als Wegzehrung auf den letzten Gang zum himmlischen Vaterlande gereicht.

V. Sie weiht und heiligt auch den Leib infolge der leiblichen Gegenwart des Herrn in ihm. Sie verleiht ihm ein besonderes Anrecht auf die selige Auferstehung in Unsterblichkeit und Verklärung. Joh. 6, 54: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Ignatius Eph. 20, 2 nennt die Eucharistie *φάρμακον τῆς ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ*

ἀποθανεῖν. Ähnlich Irenäus Adv. haer. IV, 18, 5: „Wenn unsere Leiber an der Eucharistie teilnehmen, sind sie dem Verderben nicht mehr unterworfen, da sie den Keim der Auferstehung zum ewigen Leben in sich tragen." Vgl. V, 2, 2; Gregor von Nyssa Orat. cat. 37 usw.

Eine „Aufopferung" der h. Kommunion für andere, auch für Verstorbene, ist statthaft. Sie wirkt aber für sie nur ex opere operantis und hat auch nur die Bedeutung einer Bitte an Gott, er möge die Frucht dieser Kommunion, soweit wie möglich, bestimmten Personen zukommen lassen oder einen bestimmten guten Zweck mit Rücksicht auf diesen erhabenen gottesdienstlichen Akt in besonderem Maße fördern.

Stellt man die Frage, wann der Kommunizierende der sakramentalen Gnade teilhaftig wird, so ist mit den meisten Theologen wohl zu antworten: Weil dieses Sakrament durch Essen und Trinken empfangen wird, so tritt die Wirkung ein, sobald mit Recht gesagt werden kann: Die sakramentalen Gestalten sind wirklich gegessen und getrunken, d. i. in den Magen gelangt. – Die weitere Frage, ob das Sakrament so lange wirkt, bis die Gestalten im Magen vergehen, ist wohl dahin zu beantworten, daß die ganze sakramentale Wirkung sofort in dem eben bezeichneten Zeitpunkte des vollständigen Essens und Trinkens eintritt. Alle weiteren Wirkungen, die wir während der sakramentalen Gegenwart Christi in uns noch empfangen, werden nicht ex opere operato, sondern ex opere operantis, durch neue, andachtsvollere Disposition auf die Gnade verursacht. Vgl. 3 qu. 80 a. 8 ad 6; In Sent. 4 d. 8 qu. 1 a. 4 sol. 3 ad 2.

Bartmann II³ 341 ff.; Billot th. 51. 52; Billuart diss. 6 a. 6; Franzelin th. 17—19; Gihr I³ 450 ff.; Gonet disp. 8; Heinrich-Gutberlet IX 738 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 30; Pesch VI⁴ 374 ff.; Pohle III⁶ 316 ff.; Salmant. disp. 10; Sasse I 455 ff.; Schanz 397 ff.; Scheeben-Atzberger IV 620 ff.; J. Behringer, Die h. Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit. Regensburg 1898; I. Bellamy, Les effets de la Communion. Paris 1900; M. Heimbucher, Die Wirkungen der h. Kommunion. Regensburg 1884; C. J. Lohrum, Die sakramentalen Wirkungen der h. Eucharistie. Mainz 1886; O. Lutz, Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der h. Eucharistie: Zeitschrift für kath. Theol. 1920, 398 ff. 505 ff.; J. Nicolussi, Die Wirkungen der h. Eucharistie. Bozen 1918; E. Springer, Unsere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie: Theol. u. Glaube 1913, 15 ff.; Ders., Die Eucharistie als Quelle aller Gnaden: Pastor Bonus 1917/18, 481 ff.

§ 33.

Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie und die Kommunion unter einer Gestalt.

Über die Arten der Notwendigkeit vgl. S. 77 f.

I. Der geistige Genuß der Eucharistie ist für alle Menschen necessitate medii zum Heile notwendig. Sententia probabilior.

Die Begründung dieses Satzes ist mit dem im vorigen § gelieferten Nachweise gegeben, daß die Eucharistie die Quelle aller

Gnaden ist und deswegen die Zuwendung aller Gnaden von einem wenigstens geistigen Empfange der Eucharistie abhängt. Insbesondere ist diese Art des Empfanges notwendig, um die Gnade der Eingliederung in den mystischen Leib Christi, sei es in der Rechtfertigung, sei es in der weiteren innigeren Verbindung mit Christus zu erlangen. So lehrt Thomas 3 qu. 80 a. 11: Omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra (73 a. 3 ad 1) dictum est. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra (ib.) dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. Vgl. In Ioh. 6 lect. 7.

II. Die sakramentale Kommunion ist für die erwachsenen Christen ein notwendiges Mittel, längere Zeit im Gnadenstande zu beharren. Sententia communis.

1. Hl. Schrift. — Dies ist der nächste Sinn des Wortes Christi Joh. 6, 53: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Denn der Ausdruck: „Das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken" geht in erster Linie auf den sakramentalen Genuß, und dieser setzt in dem Empfänger das übernatürliche Leben bereits voraus. Deshalb bedeutet dieser Vers zunächst und hauptsächlich: „Ohne sakramentale Kommunion könnt ihr das Leben nicht dauernd bewahren."

Mit der Annahme, daß Christus bloß ein Gebot (necessitas praecepti) hat auferlegen wollen, wird man dem Sinne seiner Worte nicht gerecht. In den Anwesenden redet Christus „die Welt" an, die dem geistlichen Tode verfallen ist und das Leben nicht in sich haben wird, wenn sie sein Fleisch und Blut verschmäht, das da ist „für das Leben der Welt". Unter den Anwesenden waren viele Ungläubige. Die Worte Christi können mit Bezug auf diese nicht den Sinn haben: „Durch Übertretung dieses meines Gebotes werdet ihr das Leben verlieren", sondern: „bei Zurückweisung dieses lebenspendenden Mittels werdet ihr das Leben nicht in euch haben". Daß der Herr hier eine necessitas medii ausspricht, folgt auch aus der unverkennbaren Ähnlichkeit mit Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Nur bringt es der Unterschied der beiden Sakramente mit sich, daß die Taufe als Sakrament der Toten für die erste Erlangung der heiligmachenden Gnade, die Kommunion als Sakrament der Lebendigen für ihre dauernde Bewahrung das notwendige Mittel ist. Vgl. 3 qu. 73 a. 3.

2. Tradition. — Die Auffassung der Väter ist hauptsächlich aus ihrer Anwendung von Joh. 6, 53 zu erkennen. Nach Cyprian De orat. dom. 18 gibt das schuldbare Fernbleiben von der Kommunion allen Anlaß zu fürchten, daß der Zurückbleibende „vom (mysti-

schen) Leibe Christi losgetrennt des Heiles verlustig gehe". Schärfer noch spricht Chrysostomus In Ioh. hom. 47, 2: „Niemand kann selig werden, der nicht das Fleisch Christi ißt . . . Ohne sein Fleisch können wir nicht leben." De sacerd. III, 5: „Wer das Fleisch des Herrn nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, ist vom ewigen Leben ausgeschlossen." Cyrill von Alex. In Ioh. III (Migne P. gr. 73, 521 A) wendet sich an solche, „die an der göttlichen Gnade schon teilhatten, aber lange Zeit hindurch von der durch Christus geschenkten Eulogie fernbleiben"; er urteilt: „Dadurch, daß sie nicht an Christus geheimnisvoll teilnehmen wollen, schließen sie sich selbst vom ewigen Leben aus, sie lehnen es ab, sich das Leben spenden zu lassen." Augustinus In Ioh. tr. 26, 15: Hanc ergo (vitam aeternam) non habet, qui istum panem non manducat nec istum sanguinem bibit. Nam temporalem vitam sine illo habere homines possunt, aeternam vero omnino non possunt.

3. Innerer Grund. — Die Eucharistie ist in der Form einer Nahrung eingesetzt und zur Erhaltung des übernatürlichen Lebens bestimmt. Es ist moralisch unmöglich, das Gnadenleben unter allen Gefahren dauernd zu erhalten, wenn man der Seele die ihr von Christus verordnete Nahrung lange Zeit hindurch vorenthält und das kostbarste Gnadenmittel aus Kälte und Gleichgültigkeit vernachlässigt. Sicut cibus corporalis ita est necessarius ad vitam corporalem, quod sine eo esse non possit, ita cibus spiritualis necessarius est ad vitam spiritualem, adeo quod sine ipso vita spiritualis sustentari non possit (Thomas In Ioh. 6 lect. 7). Aus diesem Grundsatze zieht Thomas den Schluß, daß für die Erwachsenen zunächst das Verlangen nach der Eucharistie unbedingt heilsnotwendig ist. Da das Verlangen aber eitel wäre, wenn der sakramentale Empfang nicht folgte, falls sich die Gelegenheit dazu bietet, so ist auch die wirkliche sakramentale Kommunion für alle Erwachsenen zur Bewahrung des Gnadenlebens notwendig (3 qu. 80 a. 11).

III. Für die Erwachsenen besteht außerdem das streng verpflichtende kirchliche Gebot der jährlichen Osterkommunion.

Ein allgemeines Kirchengebot des vierten Laterankonzils (Denz. 437) und des Konzils von Trient S. 13 can. 9 (Denz. 891) schreibt vor, daß „alle und jede Christgläubigen beiderlei Geschlechts, wenn sie zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind, nach dem Gebote der h. Mutter, der Kirche, die Pflicht haben, in jedem Jahre wenigstens zu Ostern zu kommunizieren". Pius X

hat hierzu im Jahre 1910 (Denz. 2137) die authentische Auslegung gegeben, daß „das Unterscheidungsalter sowohl für die Beichte wie für die Kommunion jenes ist, in dem das Kind vernünftig zu denken (ratiocinari) beginnt, d. h. gegen das siebte Jahr, sei es darüber oder auch darunter. Mit dieser Zeit beginnt die Verpflichtung, den beiden Geboten der Beichte und der Kommunion zu genügen". Vgl. auch CIC 854.

IV. Für die unmündigen Kinder beschränkt sich die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie auf einen rein geistigen Genuß. Der sakramentalen Kommunion bedürfen sie nicht. De fide.

Trid. S. 21 can. 4 (Denz. 937): S. q. d., parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, a. s. Dies Dogma betrifft ausschließlich die wirkliche sakramentale Kommunion. Das ergibt sich klar aus cp. 4 (Denz. 933): Denique eadem sancta synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem. Die Heilsnotwendigkeit des geistigen Empfanges der Eucharistie wird dadurch nicht berührt. Die tridentinische Erklärung ist gegen einen Teil der Calviner und gegen die schismatischen Griechen gerichtet, nach deren Lehre die sakramentale Kommunion auch für die Unmündigen heilsnotwendig ist. — Rosmini stellte die seltsame Behauptung auf, daß jeder im Stande der Gnade Sterbende, der in diesem Leben die Eucharistie nicht sakramental empfangen habe, ihrer „im zukünftigen Leben im Augenblicke des Todes selbst" teilhaftig werde; den Gerechten des Alten Bundes habe Christus bei seiner Höllenfahrt dieses Sakrament gespendet, um sie zu der Anschauung Gottes zu befähigen. Leo XIII verwarf 1887 diesen Satz (Denz 1922).

1. Hl. Schrift. – Mark. 16, 16: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Keine weitere Bedingung des Heiles wird aufgestellt. Also kann die sakramentale Kommunion für die unmündigen Kinder nicht notwendig sein. Dies folgt auch daraus, daß nach Röm. 8, 1 die Taufe „nichts Verdammenswertes" in der Seele zurückläßt.

2. Die Tradition führt gleichfalls an zahlreichen Stellen die Erlangung der Seligkeit auf die Taufe zurück, ohne die Eucharistie dabei zu erwähnen. Oder sie erklärt, daß das Martyrium den Ungetauften ohne weiteres den Himmel öffnet (z. B. Augustinus Ep. 98, 10; De civ. Dei XIII, 7; De pecc. mer. I, 19, 24;

III, 4, 8). Stände ferner die Kommunion der Taufe an Heilsnotwendigkeit gleich, so müßte man auch erwarten, daß die christlichen Laien oder gar alle Menschen das Recht hätten, wie die Taufe so die Eucharistie zu spenden. Aber nie sprechen die Väter ihnen dieses Recht zu.

3. Innerer Grund. — Die h. Kommunion wäre den Unmündigen heilsnotwendig, wenn sie ihnen die gratia prima verliehe oder wenn die Kinder ohne den Empfang der Eucharistie die heiligmachende Gnade wieder verlieren würden. Beides ist nicht der Fall, da sie die Gnade durch die Taufe erhalten und vor dem Eintritte in die Unterscheidungsjahre unfähig sind, in schwere Sünde zu fallen. Trid. S. 21 cp. 4: Per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt.

Mit unserem Dogma scheinen auf den ersten Blick einige Vätertexte unvereinbar zu sein, die die Notwendigkeit der sakramentalen Kommunion anscheinend auch auf die unmündigen Kinder ausdehnen. Augustinus De pecc. mer. I, 20, 26 bezieht die Worte Christi Joh. 6, 53 ausdrücklich auf das sacramentum mensae dominicae und fragt: An vero quisquam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat possintque sine participatione corporis huius et sanguinis in se habere vitam? Ib. I, 24, 34: Pro etiam parvulorum vita caro data est, quae data est pro saeculi vita; et si non manducaverint carnem Filii hominis, nec ipsi habebunt vitam. C. Iulian. I, 4, 13 beruft sich Augustinus auf Papst Innozenz I, der in seiner Ep. 30, 5 über die Unmündigen schreibt: Nisi manducaverint carnem Filii hominis et biberint sanguinem eius, non habebunt vitam in semetipsis. Augustinus fügt bei: Sanctus Innocentius parvulos definivit, nisi manducaverint carnem Filii hominis, vitam prorsus habere non posse. Ebenso bestimmt äußert sich Papst Gelasius I in seiner Ep. 6, 5 zu Joh. 6, 53 dahin, daß auch die Kindlein ohne dieses Sakrament des ewigen Lebens verlustig gehen. Ja er versichert, dies sei die allgemeine Lehre: Nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc sacramento salutari ad vitam aeternam posse perduci. Den Anlaß, die Notwendigkeit der Eucharistie für die unmündigen Kinder so stark zu betonen, gab der pelagianische Kampf. Die Pelagianer behaupteten, die Unmündigen bedürften der Taufe nicht, um in das „ewige Leben" einzugehen, sondern nur zur Erlangung einer vermeintlich höheren Stufe der Seligkeit, nämlich zur Erlangung des „Reiches Gottes" (Joh. 3, 5). Zur schlagenden Widerlegung hielt man ihnen das Wort Christi von der Notwendigkeit der Eucharistie zum „ewigen Leben" (Joh. 6, 53) entgegen. Aber auch in anderem Zusammenhange, wo die genannte pelagianische Verirrung außer Betracht steht, wurde die Notwendigkeit der Eucharistie für die Kinder ausgesprochen (Augustinus Ep. 217, 5, 16, 8⁰).

Um diese Lehrweise zu erklären, verweist man wohl auf den zur Zeit jener Väter herrschenden Brauch, den Kindern gleich nach der Taufe (und Firmung) die h. Kommunion zu reichen. Durch diesen Brauch verleitet habe man wie in der Praxis, so auch irrtümlich in der Lehre

Taufe und Kommunion als eine Einheit zusammengefaßt, so daß man beide Sakramente in gleicher Weise für heilsnotwendig hielt. Allein wird man nicht eher umgekehrt zu schließen haben: Weil man die Eucharistie (nach Joh. 6, 53) für heilsnotwendig hielt, spendete man sie auch den Unmündigen? Zudem wenn man aus dem Brauche der Kinderkommunion deren Heilsnotwendigkeit erschloß, warum nicht auch aus dem Brauche der Kinderfirmung die Heilsnotwendigkeit der Firmung?

Die Lehre der genannten Väter wird so auszulegen sein, daß sie zwar nach Joh. 6, 53 eine necessitas medii der Eucharistie für alle behaupten, um das Leben in sich zu haben, daß sie diese allgemeine Heilsnotwendigkeit aber nicht für die sakramentale Kommunion zugeben, sondern insbesondere die Kinder davon ausnehmen. Es wäre sonst unerklärlich, daß sie, wie oben gesagt, die Taufe für sich allein als genügendes Mittel des ewigen Heils anerkennen. Man muß die Beziehung der Taufe zu der Eucharistie beachten. Die Taufe gibt dem Empfänger nicht nur die Befähigung zu der sakramentalen Kommunion, sondern ihr Empfang schließt auch das Verlangen nach der Eucharistie, also die Kommunion in voto in sich. Insofern ist mit der Heilsnotwendigkeit der Taufe auch eine Heilsnotwendigkeit der Eucharistie gegeben. Auch für die Kinder. Es ist für sie heilsnotwendig, durch die Taufe dem Leibe Christi eingegliedert zu werden. Die Einheit des mystischen Leibes Christi ist aber zugleich die Wirkung (res sacramenti) der Eucharistie (oben S. 168). Also liegt in der Taufe eine Hinordnung des Täuflings zu dem Empfange der Eucharistie, die dem unmündigen Kinde natürlich unbewußt ist und deswegen nur im uneigentlichen Sinne ein votum communionis genannt werden kann. Die Eingliederung in den mystischen Leib Christi, die in der Taufe vor sich geht, bringt also auch den unmündigen Täufling in eine sehr enge Beziehung zu der Eucharistie und schließt deren geistigen Genuß schon in sich, so daß sich die Heilsnotwendigkeit der Taufe und die des geistigen Genusses der Eucharistie gewissermaßen decken.

Diese Erklärung, schon von Fulgentius Ep. 12, 11, 26 auf Grund der augustinischen Lehre nahegelegt (vgl. Springer, Ist der Genuß usw. 436 ff.), wird durch den h. Thomas vertreten. Wo dieser die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie stellt (3 qu. 73 a. 3), setzt er die Eucharistie mit der Taufe in Vergleich. Er erklärt beide Sakramente für notwendig zum Heile und nimmt auch die Kinder von der Notwendigkeit nicht aus. Doch besteht ein doppelter Unterschied: Est tamen differentia quantum ad duo: primo quidem quia baptismus est principium spiritualis vitae et ianua sacramentorum, Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis . . . Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc, quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideo ex hoc ipso, quod pueri baptizantur, ordinantur per ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide ecclesiae credunt, sic ex intentione ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum, et ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto,

sed soli adulti. Unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis, sicut baptismus. Vgl. 3 qu. 79 a. 1 ad 1; 3 qu. 80 a. 11.

V. **Die Kommunion unter beiden Gestalten ist weder heilsnotwendig noch von Gott geboten.** De fide.

Die Gegner, die die Notwendigkeit behaupteten, daß nicht nur der zelebrierende Priester, sondern jeder Laie sub utraque specie kommunizière, werden Utraquisten oder wegen der Forderung des „Laienkelches" Calixtiner genannt. Zu ihnen gehörten vor allem die Hussiten und Calviner, auch Luther in seinen späteren Jahren, während er vorher den Gebrauch des Kelches freigestellt hatte.

Nachdem schon das Konzil von Konstanz 1415 (Denz. 626) die Forderung der Calixtiner zurückgewiesen hatte, definierte das Tridentinum S. 21 can. 1 (Denz. 934): S. q. d., ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere, a. s. Can. 2 stellt fest, daß die kirchliche Vorschrift für die Laien und nicht zelebrierenden Priester, bloß unter der Brotesgestalt zu kommunizieren, auf gerechten Gründen beruhe; can. 3, daß man durch den Empfang bloß einer Spezies keiner zum Heile notwendigen Gnade beraubt werde, vielmehr den ganzen Christus empfange.

Die Grundlage dieser Entscheidungen ist das Dogma von der totalen Gegenwart, wonach der ganze Christus unter jeder von beiden Gestalten zugegen ist. Das Dogma gegen die Utraquisten ist nur eine Anwendung dieses Glaubenssatzes. Den Nachweis aus der Offenbarung und Spekulation s. S. 143 ff.

Wenn sich die Gegner auf Joh. 6, 53 stützen, wo Jesus das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes als Heilsbedingung hinstellt (ebenso V. 54. 56), so ist zu erwidern, daß er in seiner Rede alles Gewicht auf die Sache, auf die eucharistische Speise legt, nicht auf die Form des Genusses, d. h. nicht darauf, ob die himmlische Nahrung durch Essen und Trinken oder bloß durch Essen oder durch Trinken genossen wird. Das zeigen die Verse 51. 57. 58, wo nur von dem Essen dieses Brotes oder dem Essen Christi gesprochen und dieser Form des Genusses dieselbe Frucht wie dem Essen und Trinken, nämlich das ewige Leben verheißen wird.

Die Aufforderung des Herrn beim letzten Abendmahle: Bibite ex eo omnes (Matth. 26, 27) kann den Gegnern ebensowenig eine Stütze bieten, wie sein Befehl: Hoc facite, quotiescunque bibetis, in meam commemorationem (1 Kor. 11, 25). Denn beide Worte sind an die Apostel, die eben damals die Priesterweihe empfingen, gerichtet; daß sie für alle Christen gelten sollen, ist unbeweisbar. Zudem ist der an zweiter Stelle angeführte Befehl der Form nach bedingt.

Was die geschichtlichen Tatsachen betrifft, so war die Kommunion unter beiden Gestalten bis ins Mittelalter hinein die Regel. Zur Zeit des h. Thomas waren schon viele Kirchen dazu übergegangen, dem Volke die h. Kommunion nur unter der Brotesgestalt zu reichen, und er billigt diese Übung (3 qu. 80 a. 12). Aber auch schon in alter Zeit kam stets die Kommunion unter einer Gestalt vor. Unmündigen Kindern pflegte sie unter der Gestalt des Weines gegeben zu werden. Solche Kinder wurden, wie Cyprian De lapsis 25 berichtet, auch in den gewöhnlichen Gottesdienst gebracht und empfingen dort das heilige Blut Christi. Wenn Erwachsene zu Hause kommunizierten, geschah es durchweg unter der Gestalt des Brotes allein. Zu der missa praesanctificatorum wurde die Eucharistie stets nur unter der Brotesgestalt verwendet. Papst Leo d. Gr. Sermo 42, 5 tadelt strenge, daß gewisse manichäisch Gesinnte zur Verheimlichung ihres Unglaubens den katholischen Gottesdienst besuchten, sich aber bei der Kommunion dem Genusse des h. Blutes entzogen. Dies Verhalten scheint zu beweisen, daß die Kommunion bloß unter der Brotesgestalt auch bei den katholischen Christen vorkam. Wie hätten sonst die Manichäer hoffen können, unentdeckt zu bleiben? Als um 496 in Calabrien die Gewohnheit eingerissen war, sich aus Aberglauben des Kelches zu enthalten, trat Papst Gelasius Ep. 37, 2 schützend für die alte kirchliche Sitte ein: Aut integra sacramenta percipiant aut ab integris arceantur.

Triftige Gründe haben die Kirche veranlaßt, schließlich den Empfang bloß unter der Gestalt des Brotes für die Laien und nicht zelebrierenden Kleriker gesetzlich vorzuschreiben: Die Gefahr der Verschüttung des h. Blutes besonders bei großem Andrange des Volkes, die Gefahr der Korruption der Weinesgestalten beim Aufbewahren für die Kranken, der Widerwille einzelner gegen Weingeschmack und -geruch, die Abneigung vieler gegen das Trinken aus gemeinsamem Kelche und die damit verbundene Gefahr der Übertragung von Krankheiten, die Schwierigkeit für viele Kirchen, den Wein und die kostbaren Gefäße zu beschaffen.

Bartmann II[5] 343 ff.; Billot th. 37; Billuart diss. 6 a. 1. 2; Gihr I[3] 440 ff.; Gonet disp. 2 a. 4, 9 a. 3; Gotti qu. 4 dub. 6—8; Heinrich-Gutberlet IX 767 ff.; Pesch VI[4] 381 ff.; Pohle III[6] 324 ff.; Salmant. disp. 10 dub. 4, 11 dub. 5. 6; Sasse I 463 ff.; Schanz 371 ff.; Scheeben-Atzberger IV 629 ff.; Behringer (s. § 32); W. Grzelak, Die dogmatische Lehre des Papstes Gelasius I. Posen 1920, 43 ff.; F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1. Bd. Paderborn 1897, 298 ff.: Der Kommunionritus; Hoffmann (s. § 31); G. Klodnicki, De necessitate Eucharistiae ad salutem: Divus Thomas 1919/20, 57 ff.; O. Lutz, Die Notwendigkeit der h. Eucharistie: Zeitschrift für kath. Theol. 1919, 235 ff.; Ders., Die Lehre des h. Thomas über die Notwendigkeit der h. Eucharistie: Ebd. 1922, 20 ff.; Ders. s. § 32; J. Nicolussi, Die Notwendigkeit der h. Eucharistie. Bozen 1917; E. Springer, Fünf Thesen über die Notwendigkeit der Eucharistie: Pastor Bonus 1920/21, 268 ff.; Ders., Ist der Genuß der Eucharistie nach Joh. 6, 54 den kleinen Kindern heilsnotwendig?: Ebd. 433 ff.; L. Andrieux, La première communion. Histoire et discipline. Paris 1911; M. Gatterer, Die Erstkommunion der Kinder. Brixen 1911; Th. Haag, Die Wirksamkeit der h. Kommunion ex opere operato: Zeitschrift für kath. Theol. 1914, 77 ff. 177 ff.

2. Kapitel.

Die heilige Eucharistie als Opfer.

Literatur (außer der S. 108 f. angeführten): P. Batiffol, Leçons sur la Messe. 6. Aufl. Paris 1920; L. C. Businger, Das unblutige Opfer des Neuen Bundes. 2. Aufl. Fulda 1903; J. B. Eisenring, Das h. Meßopfer. Einsiedeln 1880; N. Gihr, Das h. Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. 14.–16. Aufl. Freiburg 1919; V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica. De Eucharistia ut sacrificium est (14. Bd. der Ausgabe von Bologna 1733); I. Grimal, Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. Jésus-Christ. Paris 1908; Ph. Hergenröther, Die Eucharistie als Opfer. Regensburg 1868; F. J. Holzwarth, Brief über das h. Meßopfer. Mainz 1873; H. C. Lambrecht, De sacrificio missae. Löwen 1874; M. de La Taille, Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento. Paris 1921; S. Many, Praelectiones iuris canonici. Praelectiones de missa. Paris 1903; G. Simons, Le sacrifice de la Loi nouvelle. Brüssel 1918; A. Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte. 2. Aufl. Mainz 1861; V. Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. Regensburg 1870.

J. Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrh. Freiburg 1918; F. Wieland, Mensa und Confessio. 2 Teile. München 1906. 1913; Ders., Die Schrift Mensa und Confessio und P. E. Dorsch. Ebd. 1908; Ders., Der vorirenäische Opferbegriff. Ebd. 1909; E. Dorsch, Altar und Opfer. Bemerkungen zur Studie Dr. F. Wielands über Mensa und Confessio: Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 307 ff.; Ders., Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. Innsbruck 1909; Ders., Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des „vorirenäischen" Opferbegriffs: Zeitschr. f. kath. Theol. 1910, 71 ff.; A. Huppertz, Über den Opferbegriff in den ersten drei christlichen Jahrhunderten: Katholik 1908 I 434 ff.; 1909 I 136 ff.; F. X. Kattum, Die Eucharistielehre des h. Bonaventura. München 1920; F. X. Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892; Ders., Die Geschichte des Meßopferbegriffs, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. 2 Bde. Freising 1901. 1902; M. Blein, Le sacrifice de l'Eucharistie d'après s. Augustin. Lyon 1906; M. M. Wilden, Die Lehre des h. Augustinus vom Opfer der Eucharistie. Schaffhausen 1864; W. Götzmann, Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik. Freiburg 1901; A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902; A. Baumstark, Die Messe im Morgenlande. Kempten 1906; Brightman, Liturgies Eastern and Western. Oxford 1896; F. J. Dölger, Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit. Münster 1922.

§ 34.

Die Wirklichkeit des heiligen Meßopfers.

Über den Opferbegriff und die zu einem wahren und eigentlichen Opfer, dem Opfer als Kulthandlung, gehörenden Bedingungen ist bei der Lehre vom Erlösungsopfer Christi (Bd. II[5] 280) gehandelt worden.

In der h. Messe wird Gott ein wahres und eigentliches Opfer, das unblutige Opfer des Leibes und Blutes Jesu Christi dargebracht. De fide.

Die Gegner des eucharistischen Opfers wurden bereits S. 113f. aufgeführt. Erst seit dem 12. Jahrhundert trat diese Gegnerschaft hervor, zunächst bei Peter von Bruys, den Waldensern, Katharern und Albigensern, die kein mit der Konsekrationsgewalt ausgestattetes Priestertum anerkannten, ferner bei Wiclif, der die Einsetzung des Meßopfers durch Christus leugnete, vor allem bei den Reformatoren. Einige, wie Melanchthon, nannten zwar das Abendmahl im Sinne einer dankbaren Erinnerung an das Kreuzesopfer ein „Opfer". Im übrigen aber stritten die Reformatoren der h. Messe unter den gehässigsten Ausfällen den Opfercharakter ab, beschimpften sie als „Götzendienst" oder „vermaledeite Abgötterei".

Die Kirche erklärte gegen die Waldenser und Albigenser auf dem vierten Laterankonzil die Eucharistie für das Opfer des Leibes und Blutes Jesu Christi, das nur von einem ordnungsmäßig geweihten Priester vollzogen werden könne (Denz. 424. 430). Den Irrtum Wiclifs verwarf sie zu Konstanz 1415 (Denz. 585). Zu Trient definierte sie S. 22 can. 1 (Denz. 948): S. q. d., in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s. Ferner can. 2: S. q. d., illis verbis: „Hoc facite in meam commemorationem" Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s. Im can. 3 erklärte das Konzil, das Opfer der Messe sei nicht bloß ein Lob- und Dank-, sondern auch ein Sühn- und Bittopfer, und im cap. 1 (Denz. 938), die h. Messe sei das Selbstopfer Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, das er zuerst beim letzten Abendmahle darbrachte und für die Zukunft einsetzte.

A. Der Schriftbeweis.

I. Aus dem Alten Testamente (nach Trid. S. 22 cp. 1).

1. Die alttestamentlichen Opfer waren, wie der ganze Alte Bund, Vorbilder dessen, was die messianische Zeit bringen sollte. Sie wiesen vorzüglich auf das große Opfer Christi am Kreuze hin. Aber da im Alten Bunde ein ununterbrochener Opferdienst stattfand und ein großer Teil der Opfer unblutig war, so lag in ihnen ein Hinweis, daß der Neue Bund neben dem einmaligen Kreuzesopfer ein ständiges und unblutiges Opfer besitzen werde.

2. Ein besonders bedeutsames Vorbild der h. Eucharistie war das jüdische *Passahopfer*. Zwar hat das Passah vor allem in dem Kreuzesopfer Christi seine Erfüllung gefunden; aber auch der *Genuß* des geopferten Lammes muß seine Erfüllung haben, und daß er sie in der Eucharistie hat, bestätigt der unmittelbare Anschluß ihrer erstmaligen Feier an das Passahmahl, und wohl auch 1 Kor. 5, 7: Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi. Etenim pascha nostrum immolatus est Christus. Ist das Passahmahl aber ein Vorbild der Eucharistie, so muß auch diese ein *Opfermahl* sein.

3. *Das Opfer des Melchisedech.* – Melchisedech ist als Priester ein *Typus Christi* nach Ps. 109, 4: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Der Apostel bezieht diese Stelle ausdrücklich auf Christus (Hebr. 5, 6; 7, 17; vgl. Matth. 22, 42 ff.). Die wesentlichste Funktion des Priestertums ist aber das *Opfer* (Hebr. 5, 1). Da nun Melchisedech nach Gen. 14, 18 ein Opfer von Brot und Wein dargebracht hat, so lehrt dieses Vorbild, das ohne Zweifel in der eucharistischen Feier erfüllt worden ist, deren Opfercharakter.

Gen. 14, 18 ff.: Melchisedech rex Salem proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi, benedixit ei (sc. Abrahae) et ait . . . Et dedit ei (sc. Abraham) decimas ex omnibus. Unser Beweis ist nur dann stichhaltig, wenn das „Heranbringen (proferre) von Brot und Wein" ein Opfer im eigentlichen Sinne war. Die Gegner bestreiten es. Das proferre (יָצָא, Hiph. הוֹצִיא) sei keine Bezeichnung priesterlichen Opferns und bedeute hier nur, daß Melchisedech den von der Schlacht Ermüdeten Brot und Wein zur Stärkung aus der Stadt herbeibrachte. – Darauf ist zu erwidern: 1. Abraham war mit den Seinen nach V. 11. 20. 24 mit Vorräten reich versehen und bedurfte der Fürsorge Melchisedechs nicht; 2. יצא kommt als Opferterminus Richt. 6, 18. 19 vor; 3. dieser Sinn ist in unserem Texte durch das folgende erat *enim* sacerdos Dei altissimi sichergestellt (das Hebr. hat zwar statt enim das einfache וְ, wörtlich: und er war Priester; aber וְ hat häufig kausale Bedeutung, die Übersetzung enim ist durchaus sinngemäß und wird durch die Übersetzung der Septuaginta und durch die Interpunktion im masorethischen Texte geschützt). Also Melchisedech bringt *als Priester* Brot und Wein heran d. h. er bringt ein Speiseopfer dar. In dieser Erklärung sind alle Väter einmütig, seitdem bereits Clemens Alex. Strom. IV, 25, 161, 3 die Stelle auf die Eucharistie, Cyprian Ep. 63, 4 auf das eucharistische Opfer bezogen hatte. Auch das Tridentinum nimmt die Erklärung an, der Meßkanon bezeugt sie (sacrificium . . ., quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech).

Ein anderer Einwurf der Gegner betont, daß die große Parallele zwischen Christus und Melchisedech (Hebr. 5 und 7) von dem Opfer des letzteren völlig schweigt. – Dies erklärt sich leicht aus dem Ziele der Vergleichung, zu beweisen, daß Abraham und mit ihm das levitische Priestertum

geringer sei als Melchisedech und darum erst recht geringer als Christus, dessen Typus Melchisedech ist. Deshalb wird alles angeführt, was den Juden die Erhabenheit Melchisedechs klar vor Augen stellen konnte: der Segen, den er Abraham erteilte, der Zehnt, den er von diesem empfing, sein geheimnisvolles Hervortreten, ohne daß Vorfahren oder Nachfolger genannt werden. Daß er Brot und Wein opferte, konnte den Juden kaum eine Vorstellung von der Erhabenheit jenes Königs und Priesters geben und durfte deswegen übergangen werden. Vgl. auch Hebr. 5, 10 f.

4. Die Weissagung des Malachias 1, 10 f.: Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. Der Prophet kündigt eine reine Opfergabe an, die unter allen Völkern dargebracht werden und den mosaischen Opferdienst ersetzen soll. Die Weissagung betrifft

a) die messianische Zukunft; denn auf der ganzen Erde, unter allen Völkern soll der Name Gottes verehrt und ihm dieses Opfer dargebracht werden. An die Zeit des Propheten ist nicht zu denken, da die Heiden nur unreine Opfer hatten, die Diasporajuden aber und die Proselyten, auf die die Gegner den Text beziehen möchten, nicht so stark verbreitet waren, daß sie „an jedem Orte" ein reines Opfer darzubringen vermochten. Die Präsensform vertritt in der prophetischen Sprache sehr häufig das Futurum;

b) ein wahres und eigentliches äußeres Opfer. Denn die Ausdrücke, die der Prophet verwendet (muktar, muggasch, minchah), sind Bezeichnungen eigentlicher Opfer. Auch konnte nur ein wahres äußeres Opfer den abzuschaffenden äußeren Opferdienst ersetzen; innere Gebetsopfer oder Almosen, die immer notwendig waren, konnten nicht als etwas Neues an die Stelle des früheren Kultes treten;

c) ein reines Opfer. Die Hervorhebung dieser Eigenschaft deutet an, daß dieses Opfer nicht durch das sittliche Bemühen der Opfernden, sondern aus sich rein und gottgefällig sein wird.

Diese Eigenschaften treffen nur in dem Meßopfer zusammen; denn das Kreuzesopfer ist nur an einem Orte dargebracht worden, andere Opfer, die noch in Frage kommen könnten, gibt es nicht. Die gesamte Überlieferung deutet die Weissagung auf das Opfer der Eucharistie.

Das Wort minchah in V. 11 ist wohl nicht in dem Sinne beweiskräftig, als ob der Prophet das Opfer der messianischen Zukunft geradezu als Speiseopfer angekündigt hätte. Denn obschon dieses Wort in weitaus

den meisten Fällen ein unblutiges, und zwar ein Speiseopfer bezeichnet, so ist doch zu beachten, daß minchah V. 10 für Opfer im allgemeinen steht. Deshalb wird auch V. 11 diese Bedeutung anzunehmen sein.

Andere Prophetien des Meßopfers finden wir Ps. 21, 27–30, wo sich an die Schilderung des Messiasleidens die Darstellung des dadurch bereiteten Segens anschließt, namentlich die Ankündigung eines Opfermahles, an dem alle, arm und reich, Juden und Heiden, anbetend teilnehmen und sich sättigen; ferner Is. 66, 18 ff., wo den Heiden die Teilnahme an dem messianischen Reiche verheißen wird; ja, es sollen Priester und Leviten aus ihnen genommen werden (V. 21); ein neues und dauerndes Priestertum setzt aber ein neues Opfer voraus.

II. Aus dem Neuen Testamente.

1. Die Einsetzung des h. Meßopfers.

a) Indem Jesus seinen Leib und sein Blut unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig machte, vollzog er eine unblutige Darstellung der im Kreuzesopfer vollbrachten blutigen Auflösung seines Organismus.

b) Diese Symbolik seiner Handlung erläuterte er durch Worte, die nach dem Sprachgebrauche der Hl. Schrift einen eigentlichen Opferakt anzeigen, nämlich daß er „seinen Leib hingebe" (Luk. 22, 19: quod pro vobis datur, 1 Kor. 11, 24: quod pro vobis tradetur) und „sein Blut zur Nachlassung der Sünden vergieße" (Matth. 26, 28: qui pro multis effundetur, ebenso Mark. 14, 24; Luk. 22, 20: qui pro vobis fundetur). Auch wenn die Worte bei dem Darreichen des h. Leibes 1 Kor. 11, 24 im Griechischen kein Partizip enthalten: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν)*, liegt trotzdem der Opfergedanke darin ausgedrückt. Denn Christi Leib ist nur dadurch im wahren und vollen Sinne ein Leib „für" die Jünger, daß er als Opferleib zugegen ist. – Ferner nannte Jesus nach allen vier Berichten sein Blut „Bundesblut" d. h. Opferblut. Da nämlich Gott den Alten Bund mit Israel durch Moses vermittelst des Blutes der Opfertiere geschlossen hatte (Ex. 24, 8: Hic est sanguis foederis, quod pepigit Dominus vobiscum, vgl. Hebr. 9, 18), ist das Wort Christi: sanguis meus novi testamenti ein deutlicher Hinweis auf die Selbstopferung, die er zur Stiftung des Neuen Bundes in seinem Blute vollzog.

c) Diese Selbstopferung Christi ging aber bei dem letzten Abendmahle selbst vor sich. Dies wird schon nahegelegt durch die stete Anwendung des Partizip Präsens im Urtexte (*διδόμενον, ἐκχυννόμενον*). Namentlich aber kann das „Ausgießen des Kelches" (Luk. 22, 20) sich nur auf die gegenwärtige eucharistische Feier beziehen; denn das Ausgießen des Kelches gilt von dem Blute, so wie es im Kelche ist.

Es ist zuzugeben, daß das Partizip Präsens allein nicht zum sicheren Beweise ausreicht, weil im Neuen Testamente auch die unmittelbar bevorstehende Zukunft mit dem Partizip Präsens wiedergegeben wird. Danach könnte der Herr also an die Hingabe des Leibes und das Blutvergießen am Kreuze gedacht haben. Aber „der Kelch, der ausgegossen wird", ist doch wohl ein unumstößlicher Beweis.

Die Vulgata hat nur einmal das Präsens (datur), viermal das Futurum (effundetur, fundetur, tradetur). Dies steht aber der Auffassung von dem Opfercharakter des letzten Abendmahles nicht entgegen. Das Futurum läßt den Gedanken hervortreten, daß das Meßopfer ein relatives Opfer ist, das wesentlich die Beziehung zu der Blutvergießung am Kreuze einschließt, während das Präsens im griechischen Texte direkt auf das gegenwärtige eucharistische Opfer geht.

2. Andere Stellen des Neuen Testamentes, in denen man vielleicht Hinweise auf das Meßopfer finden darf, sind Joh. 4, 21 ff., wo der Herr in dem Gespräche mit der Samariterin einen äußeren Kult verheißt, dessen Darbringung an keinen Ort gebunden ist; oder Apg. 13, 2, wo die kultische Tätigkeit der Apostel *λειτουργεῖν* genannt wird, ein Wort, das in der Septuaginta sowie Luk. 1, 23; Hebr. 9, 21; 10, 11 den Opferdienst des levitischen Priestertums bezeichnet; oder Hebr. 13, 10: Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt, wo die Beziehung auf die Eucharistie und deren Opfercharakter nahe liegt, ohne freilich sicher zu sein. Thomas In Hebr. 13 lect. 3 und andere deuten das Wort „Altar" wohl mit mehr Recht auf das Kreuz oder den gekreuzigten Christus, an dessen Erlösungsverdienst keinen Anteil hat, wer dem „Zelte" des mosaischen Gesetzes oder dem „Zelte" des Körpers durch fleischliche Begierden dient.

Am brauchbarsten ist die auch vom Tridentinum S. 22 cp. 1 herangezogene Stelle 1 Kor. 10, 16 – 21. Die Teilnahme am Tische des Herrn und die durch sie bewirkte Gemeinschaft mit Gott wird hier einerseits den Opferspeisen der Juden und der Gemeinschaft mit dem Altare (= Gott), in die sie durch diesen Genuß eintreten, andererseits den Opfermahlzeiten der Heiden und der sich in ihnen vollziehenden Gemeinschaft mit den Dämonen gegenübergestellt. Danach wird also bei dem eucharistischen Mahle eine Gott geopferte Gabe genossen. Bestätigt wird diese Erklärung dadurch, daß der ganze Text eine Fülle von Ausdrücken enthält, die einen wahren äußeren Opferdienst bezeichnen.

B. Tradition.

Da allgemein zugestanden wird, daß von der Mitte des 3. Jahrhunderts an die Eucharistie als das wahre Opfer des Leibes und Blutes Christi gegolten hat und zahllose Äußerungen der

Väter und Gebete der Liturgien es mit zweifelloser Klarheit bezeugen, so genügt es, die ältesten Zeugen zu befragen. Sie treten geschlossen dafür ein, daß die Eucharistie ein äußeres Kultopfer ist, deren Opfergabe in dem wahren Fleische und Blute Christi besteht. Die Annahme, daß nach der Auffassung der ältesten Kirche nur Gebete und Danksagungen ohne reale Gabe „geopfert" worden seien, erweist sich als völlig haltlos.

1. In der „Didache" wird die eucharistische Feier, die in der gottesdienstlichen Versammlung unter Brotbrechung und Danksagung stattfand (14, 1 ff.), Opfer (*θυσία*) genannt und als die Erfüllung von Mal. 1, 10 f. bezeichnet. Mit der Feier der Opfers sind Bischöfe und Diakone betraut (Did. 15, 1).

2. Clemens von Rom 1 Cor. 40—44 dringt auf die rechte Ordnung im Gottesdienste und erklärt dabei: Alles, was der Herr zu vollziehen befohlen hat, die Opfer und die gottesdienstlichen Handlungen (*τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας*), muß zu festgesetzten Zeiten und Stunden geschehen. Wo und durch wen es vollbracht werden soll, hat er durch seinen erhabensten Willen angeordnet, damit alles heilig nach seinem Wohlgefallen erfüllt seinem Willen angenehm wäre. Die ihre Opfer (*τὰς προσφορὰς αὐτῶν*) zu den festgestellten Zeiten darbringen, sind wohlgefällig und heilig (40, 2—4). Es sind also ganz bestimmte gottesdienstliche Verrichtungen, deren geordnete Vollziehung der Papst verlangt. Seine Worte können ungezwungen nur auf einen äußeren Opferdienst bezogen werden, und als solcher kommt im Neuen Bunde nur die Feier der Eucharistie in Betracht. — Die weiteren Ausführungen des h. Clemens bekräftigen dies. Er stellt die Bischöfe und Diakonen mit den Kultpersonen des mosaischen Gesetzes in Vergleich und mahnt dann seine Leser mit Rücksicht auf die in Korinth vorgekommenen Unbotmäßigkeiten: „Es wird keine kleine Sünde für uns sein, wenn wir die, die untadelig und heilig die Gaben dargebracht haben (*προσενεγκόντας τὰ δῶρα*), vom Episkopate verdrängen" (44, 4). Auch hier ist ein äußerer Opferdienst gemeint; denn es sind bestimmte Personen mit ihm betraut, und diese stehen dadurch in einem so nahen Verhältnisse zu Gott, daß die Auflehnung gegen sie kein geringer Frevel ist.

3. Ignatius von Antiochien Philad. 4: „Beeifert euch also, einer Eucharistie euch zu bedienen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und ein Kelch zur Gemeinschaft seines Blutes, ein Altar, wie ein Bischof mit dem Presbyterium und Diakonen." Vgl. auch Eph. 5, 2. Ignatius spricht also im

Zusammenhange mit der Eucharistie von dem Altare (θυσιαστήριον) und kennzeichnet sie dadurch als Opfer.

Zieht man jedoch vor, unter θυσιαστήριον die zur Feier der Eucharistie versammelte Gemeinde, die durch den Bischof vertreten wird, zu verstehen, so hat Ignatius auch dann das Wort „Altar" wohl nur deshalb gewählt, weil er die Eucharistie als das Opfer der Gemeinde auffaßte; und dieser figürliche Gebrauch des Wortes war ohne das Vorhandensein eines wirklichen Altares kaum verständlich. Daß die Christen damals wohl noch keine Altäre aus Stein hatten, tut nichts zur Sache.

4. Justinus Dial. 41 nennt das „Brot der Eucharistie und den Kelch der Eucharistie" das von Malachias verheißene „Opfer", das die Christen „an jedem Orte Gott darbringen". Auch das in Weizenmehl bestehende Reinigungsopfer der geheilten Aussätzigen habe in dem von Christus angeordneten Brote der Eucharistie seine Erfüllung erhalten.

Diese unzweideutige Beweisstelle kann nicht durch den Hinweis auf Dial. 117 widerlegt werden: „Gebete und Danksagungen, von den Würdigen verrichtet, sind die einzigen vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer; denn auch die Christen haben gelernt, bloß diese zu veranstalten, auch bei ihrer Gedächtnisfeier mit Speise und Trank, bei der sie auch des Leidens gedenken, das der Sohn Gottes für sie erlitten hat." Justinus will hiermit die Eucharistie nicht zu einem bloßen Opfer des Gebetes und der Danksagung ohne Darbringung einer realen Gabe herabsetzen; denn dann hätte er gerade das zugegeben, was Tryphon behauptete, Malachias habe ein bloß inneres Gebets- und Dankesopfer geweissagt. Sein Gedanke kann also nur der sein, daß das Dial. 41 so klar bezeugte Opfer des Brotes und Weines der Eucharistie mit den Gebeten und Danksagungen, unter denen es vor sich geht, das Opfer der Christen ist.

Daß die Apologien des 2. Jahrhunderts das eucharistische Opfer nicht ausdrücklich erwähnen, kann bei dem Zwecke dieser Schriften nicht weiter auffallen. Wenn sie betonen, daß die Christen im Gegensatze zu den Heiden „nicht opfern" und zwar deshalb nicht, weil Gott keiner Gabe bedürfe, so wollen sie nur die Opfer ablehnen, wie die Heiden sie auffaßten, nämlich als Gaben, die ein Bedürfnis der Gottheit stillen, die ihr etwas darbieten, was sie noch nicht hat. Die Apologeten wußten, daß die Eucharistie kein Opfer in diesem Gottes unwürdigen Sinne sei. Hingegen positiv zu sagen, inwiefern Christi Fleisch und Blut trotzdem wirklich in der Eucharistie geopfert werden, hatte, zumal den Heiden gegenüber, seine große Schwierigkeit, und so begnügten sich die Apologeten, den Vorwurf der ἀθεότης mit dem Hinweise auf ihre geistigen Opfer der Anbetung und der rechten Gesinnung abzuwehren.

5. Irenäus stellt das Fleisch und Blut des Herrn als „die Erstlinge" dar, die die Kirche oder vielmehr Christus selbst „Gott aus seiner Schöpfung darbringt". Dies ist „das neue Opfer (nova oblatio) des Neuen Bundes", das reine von Malachias geweissagte, an allen Orten darzubringende Opfer (sacrificium offeretur ei, et hoc purum). So Adv. haer. IV, 17, 5. Auch

IV, 18, 5 spricht Irenäus von dem Opfer (προσφέρειν), dessen Gabe der Leib und das Blut des Herrn ist.

6. Tertullian De orat. 14 nennt die Feier der Eucharistie orationes sacrificiorum, und die Teilnahme an der Liturgie ein stare ad aram Dei, eine participatio sacrificii. Nach De pudic. 9 wird Christus in diesem Sakramente „geschlachtet" (mactatur). Wie der Teufel überhaupt in den heidnischen Mysterien die Sakramente nachäfft, so auch das eucharistische Opfer: celebrat et panis oblationem (De praescr. 40). Zur Zeit Tertullians bestand bereits die kirchliche Gewohnheit der eucharistischen Jahresopfer für die Verstorbenen (sacrificia und oblationes annuae). Tertullian erwähnt sie De exhort. cast. 11; De monog. 10; De cor. mil. 3.

7. Clemens von Alexandrien faßt die Eucharistie als die Darbringung eines Gabenopfers auf, wenn er Strom. I, 19 die „Häresien" zurückweist, „die entgegen den kirchlichen Vorschriften bei dem Opfer (κατὰ τὴν προσφοράν) Brot und Wasser gebrauchen".

8. Cyprian weiht die ganze Ep. 63 der Lehre vom Meßopfer und spricht mit der größten Bestimmtheit aus, daß Christus seinen Leib und sein Blut dem Vater als Opfer dargebracht (n. 4), daß er dieses Opfer zu seinem Gedächtnisse zu feiern befohlen hat (n. 14). So bringt denn der Priester in der Kirche als Stellvertreter Christi ein sacrificium verum et plenum dar, wenn er es nach dem Vorbilde Christi vollzieht (n. 14). Das Blut Christi wird nicht geopfert, wenn dem Kelche der Wein fehlt, und das Opfer des Herrn wird nicht durch eine gültige Konsekration vollzogen, wenn unsere Darbringung und unser Opfer dem Leiden Christi nicht entspricht (n. 9).

C. Ratio theologica.

1. Die h. Messe erfüllt alle Bedingungen, die an ein Kultopfer im wahren und eigentlichen Sinne zu stellen sind. Sie ist

a) die Darbringung einer sichtbaren Gabe, da der Leib und das Blut Christi unter den sinnlich wahrnehmbaren Gestalten des Brotes und Weines geopfert werden;

b) die Darbringung geschieht durch einen bevollmächtigten Opferpriester, nämlich durch Christus selbst und die von ihm zu diesem Dienste bestellten Priester;

c) die Gabe wird Gott allein dargebracht und zwar zur Anerkennung seiner absoluten Herrschaft;

d) an der Gabe geht eine unblutige, mystische Schlachtung, eine wahre Opferhandlung, vor sich. Hierüber s. § 36, III.

2. Das Opfer ist das hauptsächlichste Mittel, Gottes absolute Herrschaft anzuerkennen und ihn in angemessener Weise zu verherrlichen. Eine vollkommene Religion kann nicht ohne Opfer sein. Ja es ist nach Thomas 2, 2 qu. 85 a. 1 eine Pflicht des Naturgesetzes, Gott Opfer darzubringen. Folglich ist anzunehmen, daß Christus auch für seine Kirche ein Opfer angeordnet hat.

Wenn die Gegner einwenden, im Christentum sei jedes Opfer überflüssig, weil Christus durch sein einmaliges Kreuzesopfer alle Sünden der Menschen getilgt und alle Güter für sie erworben hat (Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos, Hebr. 10, 14), so ist zu entgegnen:

a) Der höchste Zweck des Opfers ist nicht Sühne und Verdienst, sondern die Verherrlichung des Herrn aller Dinge. Nun liegt aber jedem Menschen die religiöse Verpflichtung zu dieser Verherrlichung ob. Und wie das unendlich vollkommene Kreuzesopfer es nicht überflüssig macht oder gar verbietet, daß der einzelne Mensch Gott durch Tugendübung und Gottesdienst ehrt, so macht es auch die Darbringung eines Opfers, um ihn zu ehren, nicht überflüssig.

b) Nach dem gegnerischen Grundsatze wären alle Opfer, auch die des Alten Bundes, überflüssig und unzulässig, weil die am Kreuze verrichtete Sühne für das ganze gefallene Menschengeschlecht gilt und weil Gott jegliche Gabe und Gnade wegen des Kreuzesopfers gibt. Die Hl. Schrift bezeugt aber die göttliche Einsetzung der alttestamentlichen Opfer.

c) Christi einmaliges Opfer am Kreuze hat zwar unsere Heiligung vollbracht, insofern das Genugtuungsverdienst, das er hierdurch erworben hat, durch seinen unendlichen Wert für die Heiligung aller ausreicht. Aber dieses Verdienst muß dem einzelnen Menschen durch besondere, von Christus eingesetzte Mittel zugewendet werden. Diese Mittel sind hauptsächlich die Sakramente und das Opfer, und wie der unendliche Wert des Kreuzesopfers die Sakramente nicht aufhebt, vielmehr ihre Wirksamkeit begründet, so steht er auch dem Meßopfer nicht entgegen, sondern dieses hat seine Kraft ganz aus dem Opfer am Kreuze, dessen Früchte es dem einzelnen mitteilt.

Bartmann II[5] 354 ff.; Billot th. 53; Billuart diss. 8 a. 1; Franzelin th. 9—11; Gloßner II 369 ff.; Gonet disp. 11 a. 1; Gotti qu. 1 dub. 1; Heinrich-Gutberlet IX 818 ff.; Pesch VI[4] 403 ff.; Pohle III[6] 344 ff.; Salmant. disp. 13 dub. 1; Sasse I 490 ff.; Schanz 432 ff.; Scheeben-Atzberger IV 633 ff.; G. Bickell, Messe und Pascha. Mainz 1872; J. E. Belser, Der Opfercharakter der h. Eucharistie: Theol. Quartalschrift 1913, 1 ff.; Brinktrine 1 ff.; Gihr[13] 60 ff.; Rauschen[2] 68 ff.

§ 35.

Das Verhältnis des Meßopfers zum Kreuzesopfer.

I. Meßopfer und Kreuzesopfer sind identisch hinsichtlich der Opfergabe und des eigentlichen Opferpriesters; nur die Art und Weise, wie dieser das Opfer darbringt, ist verschieden. Trid. S. 22 cp. 2 (Denz. 940): Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum mini-

sterio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.

1. Die Opfergabe ist in der h. Messe ebenso wie am Kreuze Christus der Gottmensch. Zwar ist unter den Gestalten des Brotes und Weines ex vi verborum nur der Leib bzw. nur das Blut Christi zugegen, und daher bezeichnet im Einklang mit den Worten Christi (der Leib wird hingegeben, das Blut wird vergossen) die Überlieferung Christi Leib und Blut als den Gegenstand der eucharistischen Darbringung (§ 34 B). Aber das Dogma von der totalen Gegenwart belehrt uns, daß mit dem Leibe und Blute auch die Seele und die Gottheit unter jeder von beiden Gestalten unzertrennlich gegenwärtig sind, also der ganze Christus, der sich auch am Kreuze ganz dem Vater zum Opfer gebracht hat.

Die sakramentalen Gestalten werden von einigen Theologen zu der Opfergabe gerechnet. Doch ist es mit Rücksicht auf die Identität der Opfergabe wahrscheinlicher, daß sie nicht mitgeopfert werden, sondern nur die Bedingung für die Sinnfälligkeit der Opfergabe sind. Sicher sind die Substanzen des Brotes und Weines kein Bestandteil der Opfergabe, von der das Konzil spricht. Sie sind nur der terminus a quo des eigentlichen Opfers, der infolge der Opferhandlung zu sein aufhört. Sie werden im Offertorium der h. Messe als sekundäre Opfergabe dargebracht, damit Gott sie in die primäre Opfergabe verwandle. Ihre Darbringung bereitet das eigentliche eucharistische Opfer nur vor.

2. Der eigentliche Opferpriester (sacerdos principalis) in der h. Messe ist Jesus Christus, also derselbe Priester, der auch am Kreuze in der heiligsten Gesinnung des Gehorsams und der Liebe den Tod erduldet und so das Opfer seiner selbst dargebracht hat. So besteht auch die volle Identität zwischen der Opfergabe und dem Priester, die das vierte Laterankonzil ausspricht: Idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus (Denz. 430).

Christus ist in der h. Messe nicht schon dadurch der Opferpriester, daß er das Opfer eingesetzt und die Früchte, die es uns vermittelt, erworben hat, sondern dadurch, daß er es durch die Priester in seinem Namen oder in seiner Person vollziehen läßt. Aber höchstwahrscheinlich ist er nicht bloß in dieser Weise remote offerens beteiligt, sondern auch unmittelbar, proxime offerens, indem er sich in jeder Messe durch einen besonderen Akt seines menschlichen Willens dem Vater zum Opfer darbietet. Dies entspricht der tridentinischen Erklärung über die Identität des Opfernden besser, als wenn die Aufopferung Christi bloß durch einen Stellvertreter geschieht.

3. Nur die Art und Weise, wie Christus das Kreuzesopfer und das Meßopfer darbringt, ist verschieden (sola offerendi ratio diversa). Die ratio offerendi ist die Opferhandlung, und da die innere Opfertat des Hohenpriesters Christus, die innere

Hingabe seiner selbst in der glühendsten Liebe zu Gott und den Menschen, in völlig selbstvergessener Unterwerfung unter den Willen des Vaters, im Kreuzesopfer und Meßopfer eine und dieselbe ist, so liegt der vom Tridentinum angezeigte Unterschied in der äußeren Opferhandlung. Am Kreuze fand nämlich die blutige Schlachtung des Opferlammes statt, in der h. Messe ist die Opferung unblutig: In missa . . incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit (Trid. S. 22 cp. 2).

Es lassen sich noch andere Verschiedenheiten aufzählen. Sie sind teils Voraussetzung, teils Folge des bezeichneten Unterschiedes oder liegen außerhalb des Wesens des Opfers:

a) Die Opfergabe hat am Kreuze ihre natürliche irdische Existenzweise, sie ist sterblich, leidensfähig, sichtbar; in der h. Messe ist sie in sakramentaler Daseinsweise, unsterblich, leidensunfähig, unsichtbar gegenwärtig.

b) Der Opferpriester am Kreuze ist Christus allein; das Meßopfer wird dargebracht von Christus als dem unsichtbaren Hohenpriester, von dem menschlichen Priester als seinem sichtbaren Diener und Werkzeug, von der Kirche, die das Opfer durch den Priester feiern läßt.

c) Das Opfer am Kreuze ist ein absolutes, überhaupt das einzige absolute, das weder Vorbild noch wiederholende Darstellung eines anderen Opfers ist; das Meßopfer ist ein relatives (s. II).

d) Die Darbringung des Kreuzesopfers ist eine einmalige; die des Meßopfers eine stets wiederholte.

e) Am Kreuze wird das Erlösungsverdienst erworben; in der h. Messe wird es den einzelnen zugewendet.

f) Das Kreuzesopfer wird für alle Menschen dargebracht, das Meßopfer direkt nur für die Glieder der Kirche.

II. **Das Meßopfer ist eine Darstellung und ein Gedächtnis des Opfers Christi am Kreuze zur Zuwendung seiner Heilskraft. Es ist jedoch keine bloße Erinnerungsfeier (nuda commemoratio), sondern ein wahres und eigentliches Opfer.** De fide.

Trid. S. 22 cp. 1 (Denz. 938): Reliquit sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur. Ib. can. 1: S. q. d., in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, . . a. s. Can. 3: S. q. d., missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, . . a. s.

Die Messe ist also wie das Kreuzesopfer ein wahres, gegenwärtig sich vollziehendes Opfer; an der Opfergabe wird hic et nunc eine Opferhandlung vorgenommen. Aber sie ist eine leben-

dige objektive Darstellung des einmal vollbrachten Opfers am Kreuze und insofern ein relatives Opfer, während das Kreuzesopfer ein absolutes Opfer ist.

Beweis für den relativen Charakter des Meßopfers.

1. Hl. Schrift. – Die Einsetzungsworte drücken die Beziehung zum Opfer am Kreuze aus, indem sie die Hingabe des Leibes und das Vergießen des Blutes als gegenwärtig anzeigen (vgl. S. 183). Also jene Trennung des Leibes und Blutes, die real nur am Kreuze stattgefunden hat, wird auch auf dem Altare vollzogen. Sie kann demnach hier nur eine geheimnisvolle Darstellung und Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers sein. Ferner befiehlt Christus die Wiederholung der Abendmahlsfeier zur Erinnerung an ihn (Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24 f.), und zwar soll sie nach Paulus V. 26 ein Gedächtnis seines Todes sein: Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.

2. Tradition. – Der relative Charakter des Meßopfers tritt auch in der Väterlehre und in den Liturgien deutlich hervor. Cyprian Ep. 63, 9 schreibt: Das Opfer wird nicht gültig gefeiert, wenn unsere Darbringung nicht dem Leiden des Herrn entspricht (responderit passioni); wir begehen in allen Opfern das Gedächtnis seines Leidens, sein Leiden ist ja das Opfer, das wir darbringen; darum sollen wir nichts anderes tun, als was er getan hat. Gaudentius von Brescia Sermo 2 ad neoph.: „Christus hat gewollt, daß die Seelen durch sein kostbares Blut geheiligt werden vermittelst eines Bildes seines eigenen Leidens", und hat deswegen die Priester mit der unablässigen Feier dieser Geheimnisse beauftragt. Gregor d. Gr. Dial. IV, 58: „Beherzigen wir die Größe und den Wert dieses Opfers, das zu unserer Versöhnung und Befreiung das Leiden des eingeborenen Sohnes immerfort darstellt (imitatur)." Vgl. Gregor von Nazianz Ep. 171; Ambrosius De offic. I, 48, 238; Augustinus C. Faustum XXII, 17. Liturgische Hinweise finden wir z. B. in der Sekret des 9. Sonntags nach Pfingsten: Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Sekret der Votivmesse vom h. Kreuz: Haec oblatio, Domine, quaesumus, ab omnibus nos purget offensis, quae in ara crucis etiam totius mundi tulit offensam.

Aus diesen Beweisstücken ergibt sich die Richtigkeit dessen, was der h. Thomas und mit ihm fast alle Theologen lehren, daß es dem Meßopfer wesentlich ist, eine objektive Darstellung (imago repraesentativa, 3 qu. 83 a. 1) des Kreuzesopfers

zu sein, daß die Messe also **gar kein Opfer** wäre, wenn sie nicht die symbolische Blutvergießung auf dem Altare enthielte: Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Eph. 5, 2, habet rationem sacrificii (3 qu. 79 a. 7). Die Konsekration unter beiden Gestalten findet statt ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione (3 qu. 76 a. 2 ad 1).

Die Annahme, daß es außer dem Kreuzesopfer an sich kein wahres und eigentliches Opfer gebe, daß alle anderen Opfer des Alten und Neuen Bundes nur Zeichen und Symbole dieses einen wahren Opfers seien und daß deswegen auch die h. Messe an und für sich kein wahres und eigentliches Opfer sei, sondern nur **wegen der realen Gegenwart** des am Kreuze geopferten Christus so **genannt** werden könne (Renz), scheitert daran, daß

a) die Hl. Schrift den alttestamentlichen Opfern die eigentlichen Opferbenennungen beilegt, und

b) die Messe alle Erfordernisse eines eigentlichen Opfers aufweist.

c) Auch dürfte diese Annahme dem Vollsinne der tridentinischen Lehre von der Messe als einem wahren und eigentlichen Opfer (can. 1) nicht genügend entsprechen.

Bartmann II[3] 364 ff.; Franzelin th. 15; Gloßner II 373 f.; Pesch VI[4] 428 ff.; Pohle III[6] 378 ff.; Salmant. disp. 13 dub. 3; Sasse I 509 ff.; Scheeben-Atzberger IV 644 ff.; J. Fischer, Das Verhältnis von Kreuzopfer und Meßopfer: Theol. u. Glaube 1910, 371 ff.; Gihr[13] 104 ff.

§ 36.

Die wesentliche Opferhandlung in der heiligen Messe.

I. Kein Teil der Messe außerhalb der Wandlung macht das Wesen des Meßopfers aus.

Die Kirche hat über das Wesen des Meßopfers keine ausdrückliche Erklärung erlassen. Aber ihre sonstigen Entscheidungen bieten uns einige **Merkmale**, nach denen wir über die verschiedenen Erklärungsversuche zu urteilen haben. Nur in der Handlung kann das Wesen des Meßopfers erblickt werden, die 1. an der eucharistischen Opfergabe vor sich geht, 2. in der Person Christi als des eigentlichen Opferpriesters geschieht, 3. von ihm selbst bei der Einsetzung vollzogen worden ist, 4. objektiv eine Darstellung und ein Gedächtnis des Kreuzesopfers ist.

Daraus ergibt sich, daß kein Teil der h. Messe außerhalb der Wandlung, mag er ihr vorhergehen oder folgen, als das Wesen des Meßopfers gelten kann. Dies läßt sich leicht zeigen, wenn wir die hauptsächlichen Handlungen, die etwa einzeln oder gemeinsam oder in Verbindung mit der Wandlung das Wesen dieses Opfers ausmachen zu können scheinen, ins Auge fassen.

1. Das Offertorium kann nicht wesentlich sein, weil es nur eine Darbringung des Brotes und Weines ist, die auch nicht im Namen Christi geschieht.

2. Die Elevation des konsekrierten Brotes und Weines bei der Wandlung ist schon deshalb unwesentlich, weil sie erst im Mittelalter zur Einführung gelangt ist. Aber auch die ältere kleine Elevation vor dem Paster noster gehört nicht zum Wesen des Opfers, weil sie nicht in der Person Christi geschieht und für die Opfergabe bloß eine Ortsbewegung bedeutet, die schwerlich als eine objektive Darstellung des Kreuzesopfers gelten kann.

3. Die mündliche Aufopferung durch das Gebet Unde et memores etc. gleich nach der Wandlung ist weder von Christus eingesetzt noch geschieht sie in seiner Person noch ist sie eine das Opfer am Kreuze darstellende Handlung. Vgl. Thomas 3 qu. 78 a. 1 ad 4.

4. Die Brechung der konsekrierten Hostie und ihre Vermischung mit dem konsekrierten Weine betrifft nur die Gestalten, nicht den Leib und das Blut des Herrn. Daß die fractio panis nicht wesentlich ist, ergibt sich auch daraus, daß, wenn die Hostie zufällig vorher in den Kelch gefallen ist, überhaupt keine Brechung stattfindet und doch das Opfer als gültig betrachtet wird. Die Mischung der Gestalten ist nicht von Christus selbst vorgenommen worden. Thomas 3 qu. 83 a. 6 ad 6: Fractio hostiae consecratae et quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut admixtio aquae significat populum. Et ideo horum praetermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem huius sacramenti.

5. Die Kommunion der Gläubigen kann unterbleiben, ohne daß die Meßfeier dadurch unerlaubt wird, wie das Tridentinum S. 22 can. 8 (Denz. 955) erklärt und Pius VI 1794 in der Bulle Auctorem fidei (Denz. 1528) bekräftigt hat. Die Meßfeier wäre aber ohne allen Zweifel unerlaubt, wenn etwas zum Wesen des Meßopfers Gehörendes unterlassen würde. Folglich ist die Kommunion der Gläubigen unwesentlich. Dazu kommen die unter 6 zu erwähnenden Gründe.

„Privatmessen" in dem von den Reformatoren gerügten Sinne gibt es nicht. Auch wenn niemand der Messe beiwohnt, zelebriert der Priester im Namen und Auftrage der Gesamtkirche.

6. Die Kommunion des Priesters ist nicht für sich allein die wesentliche actio sacrifica. De fide. Das Tridentinum er=

klärt nämlich, die Messe sei ein eigentliches Opfer, das Geopfertwerden bestehe aber keineswegs bloß darin, daß uns Christus zur Speise gegeben werde (S. 22 can. 1, s. S. 180).

Sie macht aber auch nicht mit der Wandlung das Wesen des Opfers aus; sie gehört überhaupt nicht zu seinem Wesen. Sententia communior gegen Bellarmin, De Lugo, die Salmantizenser, Tournely, Renz, Kramp u. a. Gründe:

a) Der Priester kommuniziert nicht in persona Christi.

b) Ob der Herr beim letzten Abendmahle selbst kommuniziert hat, ist ungewiß, wenngleich es von vielen, auch von Thomas 3 qu. 81 a. 1, für wahrscheinlicher gehalten wird.

c) Ein Opfermahl setzt voraus, daß das Opfer bereits vollzogen ist. In dem Mahle selbst wird in keiner Religion das Wesen des Opfers, sondern immer nur ein Mittel, sich die Opferfrucht anzueignen, erblickt. 1 Kor. 10, 18: Qui edunt hostias, participes sunt altaris. Dies bestätigt auch die Liturgie dadurch, daß sie in den Gebeten vor der Kommunion nicht mehr von dem Opfer redet, sondern Frieden und bleibende Gottesgemeinschaft erfleht.

d) Die Kommunion ist keine objektive Darstellung des Todes Christi, die eine Opferung seines Leibes und Blutes bedeuten könnte.

Wenn De Lugo auf das Wort 1 Kor. 11, 26 hinweist: Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, so erklärt sich dieser Ausspruch vollkommen dadurch, daß wir durch die Kommunion der bereits auf dem Altare mystisch geschlachteten Opfergabe teilhaftig werden; die Kommunion selbst braucht keine objektive Darstellung des Kreuzestodes zu sein.

Bellarmin, De Lugo usw. behaupten allerdings, daß erst die Kommunion die Opfergabe so verändere, wie es zum Wesen eines wahren Opfers gehöre. Wie den Brandopfern des Alten Bundes vor der Verbrennung des geschlachteten Opfertieres noch etwas Wesentliches fehlte, so sei das Wesen des Meßopfers unvollendet, solange zu der mystischen Schlachtung in der Konsekration nicht die Zerstörung der Opfergabe in der Kommunion hinzukomme. Indes die Kommunion d. h. das sakramentale Essen und Trinken kommt zum Abschluß und zur vollen Wirkung ex opere operato, wenn die eucharistische Gabe in den Magen eintritt (s. S. 171), also vor der Zerstörung der sakramentalen Gegenwart. Aber auch zugegeben, daß Christus seinem sakramentalen Sein nach in der Kommunion wirklich zerstört werde, so kann doch keine Rede davon sein, daß diese Zerstörung eine Darbringung sei. Der Priester kommuniziert auch in der Messe zum eigenen Nutzen und empfängt von Gott die höchste Gabe. Das Genießen und Empfangen ist kein Darbringen. Darum kann das Essen und Trinken der Eucharistie, wie Billot I[4] 604 treffend bemerkt, auch nicht mit dem Verbrennen des geschlachteten Opfertieres verglichen werden; denn letzteres ist eine geeignete Opferhandlung, die das innere Opfer zur Darstellung bringt, ersteres nicht.

Wenn die Kommunion des Priesters also auch nicht zum Wesen des Meßopfers gehört, so steht sie doch in einem innigeren Verhältnisse zu der Konsekration als jeder andere Teil der Messe. Sie beruht auf göttlicher Anordnung. Denn die Eucharistie ist unter den Gestalten einer Nahrung eingesetzt, sie ist ein Speiseopfer, das den Genuß der Opfergabe zum Ziele hat, und deswegen darf dieser nie unterbleiben. Wenn die h. Messe zwischen Wandlung und Kommunion durch ein Unvermögen des Priesters abgebrochen wird, so muß sie von einem anderen Priester zu Ende geführt werden. Erst durch die Kommunion des opfernden Priesters erreicht das eucharistische Opfer seine volle Bestimmung und seinen gebührenden Abschluß, mit anderen Worten sie ist ein integrierender Bestandteil der h. Messe.

II. Die Wandlung allein ist die wesentliche Opferhandlung. Dies folgt

1. aus dem obigen Nachweise, daß jede andere Möglichkeit außer Betracht bleiben muß;

2. daraus, daß alle Wesensmerkmale des Meßopfers, die oben angegeben sind, bei der Wandlung zutreffen. Dies ist bezüglich der drei ersten ohne weiteres klar; das vierte trifft zu, weil, wie unten näher gezeigt werden soll, in der Wandlung an der Opfergabe eine mystische, unblutige Schlachtung vorgenommen wird, die eine objektive Darstellung des Kreuzesopfers ist;

3. aus der Einsetzung der Eucharistie; denn der in der Handlung Jesu und in seinen Worten liegende Beweis für den Opfercharakter (S. 183 f.) bezieht sich gerade auf die Konsekration;

4. aus Aussprüchen der Väter. Irenäus Adv. haer. IV, 17, 5 sagt unter Hinweis auf die Wandlungsworte Jesu: „So lehrte er das neue Opfer des Neuen Bundes, das die Kirche von den Aposteln her in der ganzen Welt Gott darbringt." Gregor von Nazianz Ep. 171 (s. S. 196). Gregor von Nyssa In resurr. Christi orat. 1: „Der Leib des Schlachtopfers ist nicht tauglich zum Genusse, wenn er noch beseelt ist. Folglich war in dem Augenblicke, da er den Jüngern seinen Leib zum Essen und sein Blut zum Trinken reichte, . . . bereits auf eine unaussprechliche und unsichtbare Weise der Leib geopfert worden." Chrysostomus De prod. Iudae hom. 1, 6: Das Wort der Konsekration „bewirkt für jeden einzelnen Opfertisch (τράπεζα) in den Kirchen von jenem Tage an bis heute und bis zu seiner Wiederkunft das vollendete Opfer". Thomas 3 qu. 82 a. 4 ad 1: Consecratio chrismatis vel cuiuscunque alterius materiae non est sacrificium sicut consecratio Eucha-

ristiae. Ib. a. 10: Consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. Ib. ad 1: Hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo confertur.

III. Die Konsekration beider Gestalten gehört zum Wesen des Opfers. Sententia probabilior et longe communior gegen einen Teil der Skotisten, Rohling, Schell.

1. Das Opfer Melchisedechs, ein Vorbild des Meßopfers, bestand in der Darbringung von Brot und Wein. Das Vorbild fände keine Erfüllung in der h. Messe, wenn nur Brot oder nur Wein konsekriert würde.

2. Christus selbst hat die Doppelkonsekration vollzogen.

3. Christus hat das Meßopfer als eine Darstellung des blutigen Kreuzesopfers eingesetzt (S. 191). Wie die Einsetzungsworte beweisen, soll das eucharistische Opfer in der Hingabe des Leibes und der Vergießung des Blutes Christi bestehen. Da aber keine blutige Hingabe mehr möglich ist, muß eben eine mystische Schlachtung (mactatio mystica), eine sakramentale Trennung des Blutes von dem Leibe vor sich gehen. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn Brot und Wein konsekriert werden. Dann wird ex vi verborum unter der Gestalt des Brotes nur der Leib, unter der Gestalt des Weines nur das Blut des Herrn gegenwärtig. Also das Blut ist ex vi verborum von dem Leibe getrennt, die Blutvergießung kommt symbolisch zur Darstellung. Thomas 3 qu. 80 a. 12 ad 3: Repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Die Konsekration der getrennten Gestalten ist also eine objektive sakramentale Darstellung des Opfers Christi am Kreuze, eine mystische unblutige Schlachtung, die zum Wesen des Meßopfers gehört.

Besonders deutlich spricht Gregor von Nazianz Ep. 171 von dieser mystischen Schlachtung Christi im eucharistischen Opfer: „Unterlaß nicht für uns zu beten und Fürsprache einzulegen, wenn du mit dem Worte (der Konsekration) das Wort (den Logos) herbeiziehst, wenn du mit unblutigem Schnitt den Leib und das Blut Christi trennst, indem dir das Wort als Schlachtmesser dient." Auch Gregor von Nyssa In Christi resurr. orat. 1 weist darauf hin: „Als er den Jüngern seinen Leib zum Essen und sein Blut zum Trinken reichte, war sein Leib bereits auf geheime und unsichtbare Weise geschlachtet." Nicht minder die koptische Liturgie des h. Basilius: „Das Lamm sehen wir getötet auf dem Altare"; aber es ist „ein geistiges und unkörperliches Schlachtmesser in diesem Opfer". Sehr häufig bedienen sich die lateinischen Liturgien des Ausdruckes „schlachten" (immolare); das Opfer (hostia, sacrificium) oder auch Christus selbst werde in der Messe geschlachtet. Neuere Forscher (Batiffol, Kramp) meinen,

immolare habe in der Liturgie immer bloß den Sinn „darbringen“. Diese Auslegung erscheint sehr zweifelhaft. Jedenfalls spricht die mittelalterliche Theologie von der immolatio Christi auf dem Altare auch in dem Sinne, daß das Kreuzesleiden Christi, das eine wahre Schlachtung war, in der Konsekration der getrennten Gestalten objektiv dargestellt wird (3 qu. 83 a. 1 und ad 2).

IV. Das Wesen des eucharistischen Opfers liegt in der Doppelkonsekration, insofern sie Christus unter den getrennten Gestalten sakramental gegenwärtig macht und ihn dadurch in eine gewisse äußere Verfassung des Geschlachtet- und Getötetseins versetzt. Sententia probabilior.

Nachdem festgestellt worden ist, daß die wesentliche Opferhandlung der Messe in der Wandlung und zwar in der Doppelkonsekration besteht, ist die Frage zu beantworten, inwiefern das Wesen des eucharistischen Opfers in der Wandlung zu erblicken ist. Die Wandlung kann ja unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, als Versetzung Christi in den status victimae, als seine Versetzung in den status cibi et potus, als verklärende Umgestaltung der materiellen Gaben von Brot und Wein, als Zerstörung dieser Gaben usw. Das kirchliche Lehramt hat sich über unsere Frage nicht ausgesprochen, sie untersteht daher der freien Erörterung der Theologen.

Es kommt darauf an, in dem liturgischen Opferakte der Wandlung eine äußere Handlung aufzuzeigen, die geeignet ist, den Opferwillen des Hohenpriesters Christus sinnfällig, symbolisch vor Augen zu stellen. Dem Opferwillen Christi selbst, seiner Selbsthingabe an den Vater in Gehorsam und Liebe, kommt zwar die allergrößte Bedeutung zu, die äußere Handlung empfängt ihren unendlichen Wert vor allem aus der rückhaltlosen und von der glühendsten Liebe beseelten Hingabe Christi an den Heilswillen des Vaters, dieser innere Opferakt ist die eigentliche Seele des Erlösungsopfers. Aber damit wird nichts gesagt, was der h. Messe im Unterschiede von allen anderen Akten Christi eigentümlich ist. Denn alles Erlöserwirken des Herrn geht aus der stets aktuellen, stets vollkommenen und bedingungslosen Selbsthingabe an Gottes Heilswillen hervor. Darum erscheint es verfehlt, die Frage nach dem Wesen des eucharistischen Opfers einseitig durch starke Hervorhebung des inneren Opferaktes zu beantworten. Es ist vielmehr vor allem die äußere Opferhandlung in ihrem Wesen genauer zu bestimmen.

Eingehende Untersuchungen über das Wesen des h. Meßopfers wurden erst seit dem Konzil von Trient angestellt. Wenn sie zu keiner einheitlichen Auffassung der Theologen geführt haben, so ist dies kein Grund, die reiche Geistesarbeit, die auf diese Frage verwandt worden ist, als unfruchtbar beiseite zu schieben und sich auf Theorien, die man in der Liturgie und vortridentinischen Theologie zu finden glaubt, zurückzuziehen. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die zu so verschiedenen Zeiten entstandenen Meßgebete den Opfergedanken nur insoweit ausdrücken wollen, als es für die Andacht und das religiöse Leben ausreicht, ohne wissenschaftlich genau darzulegen, worin das eigentümliche Wesen des eucharistischen Opfers zu erblicken ist. Von der Liturgie aus ist es nicht einmal möglich, der Häresie zu begegnen, die in der Messe eine

nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti erblickt. Wenigstens versichert Kramp (Opferanschauungen 56), die Liturgie wisse nichts „von einer objektiven, sakramental-symbolischen Darstellung des Leidens und Todes Christi in der Messe“, es sei „ein rein subjektives sich Erinnern, Gedenken an den von der Welt scheidenden Erlöser“. Trifft dies zu, so ist es uns ein deutlicher Beweis, daß die Liturgie keine genaue, allseitig bestimmte Meßopfertheorie gibt. Darum kann es auch für die Theologie nicht maßgebend sein, wenn nach Ausweis der Liturgie der allgemeine Opferbegriff, wie Kramp (a. a. O. 105, Opfergedanke 26) weiter glaubt feststellen zu können, in der Messe ohne Beziehung zum Kreuzesopfer verwirklicht wird und die Konsekration des Brotes allein schon zum Zustandekommen des Opfers als solchen genügt. — Daß die vortridentinische Theologie, insbesondere der h. Thomas das Meßopfer nicht lediglich als Darbringung und Heiligung der Gaben auffaßt, ist aus den S. 195 ff. gegebenen Nachweisen zu ersehen.

Eine kritische Übersicht über die wichtigsten nachtridentinischen Erklärungsversuche möge folgen.

1. Vasquez († 1604) sieht in der Doppelkonsekration das Wesen des Meßopfers, insofern die mystische Trennung des Leibes und Blutes des Herrn, die sie bewirkt, den blutigen Opfertod Christi symbolisch darstellt und uns an ihn erinnert. Eine reale Veränderung oder gar Zerstörung der Opfergabe hält Vasquez bei einem solchen Erinnerungsopfer nicht für erforderlich. Es genüge, daß die h. Messe sich in ihrem wesentlichen Teile auf das Kreuzesopfer beziehe, es darstelle und abbildlich vergegenwärtige; die Opfergabe sei real gegenwärtig, und darum sei die an ihr vollzogene, das Kreuzesopfer darstellende symbolische Handlung ein wahres und eigentliches Opfer.

Es ist anzuerkennen, daß Vasquez' Theorie die Messe mit aller Deutlichkeit als ein relatives Opfer zur Geltung bringt. Aber sie hat nicht klar gemacht, wie die Wandlung, wenn sie nur eine bildliche Tötung des real gegenwärtigen Christus ist, in sich ein wahres und eigentliches Opfer sein kann. Man würde doch eine szenische Wiederholung des Opfers des Melchisedech oder des Jephthe kein wahres und eigentliches Opfer nennen können, selbst wenn diese Personen real daran teilnähmen. Zu einem wirklichen Opfer wird eine Handlung nicht dadurch, daß sie ein anderes wirkliches Opfer darstellt, sondern dadurch, daß sie den eben jetzt vorhandenen Opferwillen symbolisch ausdrückt.

2. Suarez († 1617) will im Gegensatze zu Vasquez in der Wandlung eine reale Veränderung der Opfergabe nachweisen. Durch die Wandlung werde nämlich die sekundäre Opfergabe zerstört und die primäre Opfergabe hervorgebracht, und wie schon diese Hervorbringung Gott dem Herrn eine hocherhabene, diesem Opfer eigentümliche Verherrlichung bereite, so verherrliche sie ihn zugleich durch die Darstellung des Kreuzesopfers, indem die Opfergabe unter den getrennten Gestalten hervorgebracht werde. Also

die Doppelkonsekration mache das Wesen des Meßopfers aus, insofern sie den Leib und das Blut Christi unter den getrennten Gestalten des Brotes und Weines hervorbringe. — Scheeben († 1888) schließt sich dieser Erklärung an unter Hervorhebung des von Suarez nur beiläufig benutzten Gedankens, daß die irdischen Gaben durch die Wandlung eine immutatio perfectiva erfahren, indem sie mit ihrer ganzen Substanz in einer anderen unendlich höheren Opfergabe aufgehen. Darin sei die wesentliche Opferhandlung zu erblicken, deren Sinnfälligkeit durch die lautbaren Wandlungsworte ausreichend bewirkt werde.

Daß Suarez die Opferhandlung formaliter in den Doppelakt der Zerstörung der Brotes- und Weinessubstanz und der Hervorbringung des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten verlegt, verdient keine Billigung. Denn erstens betrifft die Zerstörung in keiner Weise die eigentliche eucharistische Opfergabe, und zweitens ist nach allgemeiner menschlicher Auffassung nicht die Hervorbringung eines Gegenstandes als solche dessen Opferung, sondern die Opfergabe muß wenigstens natura prius schon vorhanden sein, um dargebracht werden zu können. Suarez und Scheeben übersehen außerdem, daß die dem h. Meßopfer eigentümliche immutatio perfectiva eher eine Wirkung als das Wesen dieses Opfers ist.

3. Lessius († 1623) geht ebenfalls über Vasquez hinaus. Die Darstellung und symbolische Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers genügt ihm nicht, wenn sie nicht mit einer realen Veränderung der Opfergabe verbunden ist. Um diese zu erklären, greift Lessius auf die vis verborum der Wandlung zurück. Die Bedeutung und Kraft der Wandlungsworte reiche an sich weiter, als bloß eine mystische Schlachtung des Opferlammes zu bewirken. Er meint: Quantum ex vi verborum, fit vera separatio. Die Worte der Wandlung zielen auf die wirkliche Schlachtung Christi, und diese würde erfolgen, wenn Christus nicht leidensunfähig wäre; sie unterbleibt somit nur per accidens. Also die Doppelkonsekration ist nach Lessius das Wesen des Meßopfers, insofern sie Christus wirklich töten würde, wenn diese Wirkung der Wandlungsworte nicht per accidens verhindert würde.

Diesem Erklärungsversuche steht entgegen, daß die angebliche Tendenz der Konsekrationsworte, das Opferlamm wirklich zu schlachten, infolge der Verklärung der Menschheit Christi unbedingt vergeblich ist und deshalb die Realität des Meßopfers schwerlich zu erklären vermag, wenn dessen Wesen eben in dieser nur per accidens verhinderten Tötung liegen soll. Darf man ferner annehmen, daß die Worte der Konsekration nie ihre volle Kraft ausüben, nie ihr wahres Ziel erreichen? Sind sie dann überhaupt noch wahr? Und wenn ihre Kraft, Christus wirklich zu töten, sich nur deshalb nicht auswirkt, weil der glorreich Auferstandene nicht mehr sterben kann, so ist an das letzte Abendmahl zu erinnern. Damals war Christus noch leidensfähig und sterblich. Haben ihn die Worte der Wandlung damals

wirklich getötet? Es ist tatsächlich nicht die Tendenz der Worte, ihn zu töten, sondern ihn unter den sakramentalen Gestalten so gegenwärtig zu setzen, wie er existiert, sei es lebendig, wie beim letzten Abendmahle und jetzt, sei es tot, wie während der dreitägigen Grabesruhe, falls in dieser Zeit eine Konsekration stattgefunden hätte.

4. Joh. De Lugo († 1660) weicht von den bisher Genannten dadurch ab, daß er nicht den status victimae, sondern den status cibi et potus, in den Christus in der Wandlung eintritt, betont. Die Wandlung sei das Wesen des Meßopfers, insofern sie Christus in den Zustand einer Nahrung versetze. Darin liege eine für ein wahres Opfer genügende reale Veränderung der Opfergabe. Christus verzichte auf dem Altare auf die Erscheinungsweise eines verklärten Leibes, ja auf alle natürliche freie Bewegung und die äußeren Sinneswahrnehmungen, so daß er wie tot erscheine. Diese dem wirklichen Tode moralisch gleichkommende Selbstentäußerung und Erniedrigung mache ein wahres gegenwärtiges Opfer aus, das zugleich ein Gedächtnis des Opfertodes am Kreuze sei.

Indes wenn die Versetzung Christi in die niedrigere Daseinsweise einer Nahrung das Wesen des Meßopfers ist, so kommt dieses schon durch die Konsekration unter einer Gestalt zustande. Die Doppelwandlung kann daher von De Lugo nicht aus dem Wesen der Sache, sondern nur aus der besonderen Anordnung Christi begründet werden. Auch die Darstellung des Kreuzesopfers gehört dann nicht innerlich zum Wesen des Meßopfers, sondern kommt erst infolge des Befehles Christi, die Konsekration unter den getrennten Gestalten zu vollziehen, hinzu. Zudem ist es ganz und gar ungewöhnlich, die Opferung eines lebenden Dinges ihrem eigentlichen Wesen nach darin zu erblicken, daß es in einen eßbaren Zustand versetzt wird. So bedeutsam die von De Lugo hervorgehobenen Gesichtspunkte auch sind, so kann man die Versetzung Christi in den Zustand von Speise und Trank doch höchstens als einen integrierenden Bestandteil zum Vollbegriffe des eucharistischen Opfers heranziehen.

5. Billot verzichtet wie Vasquez darauf, in der durch die Doppelwandlung bewirkten mystischen Schlachtung eine reale Veränderung der Opfergabe aufzuweisen. Nach seiner Meinung ist die mystische Schlachtung als solche das Wesen des Meßopfers, „insofern sie Christus unter den Gestalten des Sakramentes in quodam externo habitu mortis et destructionis gegenwärtig macht". Sie ist zwar nur eine sakramentale, nicht reale Schlachtung, nur unter einem Symbol den Sinnen wahrnehmbar, aber sie kann ebenso wahrhaft wie die wirkliche Blutvergießung die innere Opfergesinnung Christi zum Ausdruck bringen. Somit ist alles zu einem wahren Opfer Erforderliche gegeben. Die Konsekration ist in sich eine wahre gegenwärtige Opferhandlung und stellt zugleich den Opfertod am Kreuze dar.

Die Auffassung Billots scheint den Vorzug zu verdienen. Sie empfiehlt sich durch die überraschende Einfachheit der Lösung und kann sich auf Schrift und Überlieferung stützen. Denn was oben S. 196 f. zum Beweise dafür, daß in der Wandlung eine mystische Schlachtung vor sich gehe, aus diesen Quellen vorgebracht wurde, kann auch zur Begründung der Meßopfertheorie Billots dienen. Auch stellt sich heraus, daß bereits die mittelalterliche Theologie in ihren schlichten Gedanken alles Wesentliche bietet, um unsere Frage zur Entscheidung zu führen. Denn im Grunde genommen sind alle Äußerungen, denen zufolge das Meßopfer seinem Wesen nach eine Darstellung des Kreuzesopfers ist (z. B. Thomas 3 qu. 79 a. 7: Inquantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi . . ., habet rationem sacrificii), nur ein anderer Ausdruck für den Satz Billots; denn gerade die mystische Schlachtung ist das, was den Kreuzestod Christi darstellt.

Bartmann II[5] 368 ff.; Billot th. 54; Billuart diss. 8 a. 2; Franzelin th. 16; Gloßner II 376 ff.; Gonet disp. 11 a. 2; Gotti qu. 1 dub. 2—4; Heinrich-Gutberlet IX 850 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 22 a. 2; Pesch VI[4] 428 ff.; Pohle III[6] 382 ff.; Salmant. disp. 13 dub. 2; Sasse I 517 ff.; Schanz 465 ff.; Scheeben-Atzberger IV 647 ff.; Gihr[13] 94 ff.; P. Michael [Bäuerle], Harmonie der sieben vorzüglichsten Meßopfertheorien. Mainz 1908; J. N. Diepolder, Das Wesen des eucharistischen Opfers und die vorzüglichsten katholischen Theologen der drei letzten Jahrhunderte. Augsburg 1877; M.-S. Gillet, Les harmonies de la Transsubstantiation: Sacrement et Sacrifice: Revue des sciences philos. et théol. 1914, 258 ff.; G. von Holtum, Worin besteht das Wesen des eucharistischen Opfers?: Divus Thomas 1919/20, 188 ff.; J. Kramp, Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Regensburg 1920, Ders., Opfergedanke und Meßliturgie. Ebd. 1921; H. Lamiroy, De essentia ss. Missae sacrificii. Löwen 1919; M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Freiburg 1920; G. Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. 3. Aufl. Passau 1913; Ders., Der Opfercharakter des Erlösungswerkes. Regensburg 1915; M. J. Scheeben, Studien über den Meßkanon: Katholik 1866 II 526 ff. 679 ff.; F. Schmid, Die Konsekration in zwei Gestalten im Lichte der Meßrubriken: Zeitschrift für kath. Theologie 1903, 230 ff.; J. Schwane, Die eucharistische Opferhandlung. Freiburg 1889. Vgl. auch S. 179.

§ 37.

Der vierfache Zweck des Meßopfers.

Jede heilige Messe ist ihrem Zwecke nach Anbetungs-, Dank-, Sühn- und Bittopfer. De fide nach Trid. S. 22 can. 3 (Denz. 950): S. q. d., missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, a. s.

Der Nachweis wird im folgenden für die einzelnen Zweckbeziehungen erbracht werden. Im allgemeinen ist zu sagen: Da die h. Messe das einzige wahre und eigentliche Opfer des Neuen Bundes ist, das Gott zur steten Wiederholung eingesetzt hat, so muß sie

allen Zwecken eines eigentlichen Opfers genügen und ebenso wie das Kreuzesopfer auch in dieser Hinsicht die zahlreichen Opfer des Alten Bundes erfüllen.

I. Anbetungsopfer (sacrificium latreuticum).

Diesen Zweck drückt besonders Mal. 1, 11 aus: In omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. Die Pflicht, Gottes unendliche Majestät anzuerkennen und anzubeten, kann auch durch das gewaltigste Brandopfer (Js. 40, 16) und durch die tiefste Verdemütigung aller Völker der Erde (Js. 40, 17; Ps. 38, 6) nicht würdig erfüllt werden. Aber das Selbstopfer des Gottmenschen auf dem Altare erweist Gott ebenso wie das Kreuzesopfer eine schlechthin unendliche Ehre.

Danach ist es selbstverständlich, daß das Meßopfer Gott allein dargebracht wird, nicht einem Geschöpfe. Wenn es in honorem et memoriam sanctorum gefeiert wird, so hat dies, wie das Tridentinum erklärt, nur diese Bedeutung: Ecclesia Deo de illorum victoriis gratias agens eorum patrocinia implorat (cp. 3, Denz. 941). In diesem Sinne erklärt das Konzil es geradezu für ein Dogma, daß die Messen zu Ehren der Heiligen zulässig sind (can. 5, Denz. 952).

Der Brauch ist uralt. Schon im Martyrium des h. Polykarpus 18, 3 wird die Feier der Eucharistie am Jahrestage seines Martertodes erwähnt. Ebenso spricht Cyprian Ep. 37, 2 von den memoriae martyrum und gedenkt Ep. 34, 3 der Opfer, die bei dem jährlichen Gedächtnisse des Todesleidens der Märtyrer gefeiert wurden. Auch Cyrill von Jerus. Cat. myst. 5, 9 bezeugt diese Sitte, und Augustinus C. Faust. XX, 21 rechtfertigt sie eingehend; das Tridentinum l. c. macht von Augustinus' Worten Gebrauch.

Wir rufen die Fürsprache der Heiligen in dem Meßopfer an, damit dieses, soweit es unser Opfer ist, Gott wohlgefälliger werde, und zweitens damit uns durch die Kraft des Opfers Christi die Fürbitte der Heiligen zuteil werden möge. In dem ersteren Sinne beten wir z. B.: Apostoli tui Pauli precibus, Domine, plebis tuae dona sanctifica, ut quae tibi tuo grata sunt instituto, gratiora fiant patrocinio supplicantis (Sekret am 30. Juni). Den anderen Zweck drückt das Gebet in dem Meßoffertorium aus: Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus . . . in honorem sanctorum, . . . ut illi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris. Es ist die Wirkung des Opfers Christi, daß die Heiligen bereitwillig als sekundäre Mittler für uns eintreten. Von Christus dem Hauptmittler wird ihre Tätigkeit zu unseren Gunsten angeregt, von ihm empfängt sie ihre Kraft. Vgl. Thomas Suppl. qu. 72 a. 2.

II. Dankopfer (sacrificium eucharisticum).

Das „Danksagen" Christi bei der Einsetzungsfeier (Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24) weist auf diesen Zweck des Meßopfers hin. Es ist

ein wesentlicher Teil der Gott schuldigen Verehrung, daß wir ihm für seine Wohltaten danken (1 Thess. 5, 18). Chrysostomus In Matth. hom. 25, 3 begründet den Namen „Danksagung" (*εὐχαριστία*) für dieses Geheimnis, „weil es eine Erinnerung an viele Wohltaten ist und den Gipfelpunkt der Vorsehung Gottes zeigt und uns in allem zum Danksagen zurüstet". Unserer Dankespflicht entspricht die h. Messe so sehr, daß die einmalige Darbringung Gott für alle der ganzen Welt erwiesenen Segnungen vollgenügenden Dank erweist.

III. Sühnopfer (sacrificium propitiatorium). Hierauf bezieht sich vor allem der oben mitgeteilte gegen die Reformatoren gerichtete tridentinische Kanon 3. Auch cp. 2 heißt es: Docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse.

1. Hl. Schrift. — Aus den Einsetzungsworten ergibt sich, daß die Blutvergießung auf dem Altare in remissionem peccatorum, also zur Sühne geschieht. Nach Hebr. 5, 1 wird überhaupt der Priester „für die Menschen eingesetzt, damit er Gaben und Opfer für die Sünden darbringe".

2. Tradition. — Der Brauch, für die Verstorbenen das eucharistische Opfer darzubringen, begegnet uns schon im 2. Jahrhundert in den Acta Iohannis 72 („am dritten Tage" nach dem Tode). Tertullian De cor. mil. 3 berichtet: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus. Cyrill von Jerus. Cat. myst. 5, 8—10 nennt den „unblutigen Kult" ein „Sühnopfer" (*θυσία τοῦ ἱλασμοῦ*) und ist von dem großen Nutzen (*μεγίστη ὄνησις*) überzeugt, den die abgeschiedenen Seelen von unserem Gebete haben, „während das heilige und schauervolle Opfer vor uns liegt". Denn „wir bringen Christus, der für unsere Sünden geschlachtet ist; dar und bemühen uns, den gnädigen Gott für jene und für uns zu versöhnen". Chrysostomus De prod. Iudae hom. 2, 6: „Christus liegt geschlachtet auf dem Altare, um dich mit dem Gott des Weltalls zu versöhnen." In Phil. hom. 3, 4; De sacerd. IV, 3, 4. Ambrosius De offic. I, 48: „Jetzt wird Christus geopfert und er opfert sich als Priester, um unsere Sünden zu vergeben." Exhort. ad virg. 14; Augustinus Enchir. 110; De cura ger. pro mortuis 18, 22. Wie nach dem römischen Kanon die Gläubigen dieses Opfer darbringen pro redemptione animarum suarum, so bezeichnen es auch die anderen alten Liturgien in ähnlichen Ausdrücken als Sühnopfer.

3. Ratio theologica.

a) Unter den Opfern des Alten Bundes gab es Sühnopfer. Also wird auch die h. Messe, die im Neuen Bunde jene Opfer er-

setzen soll, sühnenden Wert haben. Vgl. die Sekret am 7. Sonntag nach Pfingsten: Deus, qui legalium differentiam victimarum unius sacrificii perfectione sanxisti, etc. Ähnlich Leo der Gr. Sermo 59 (al. 57), 7.

b) In der Messe stellt Christus selbst als unser Hoherpriester und Mittler seinen blutigen Kreuzestod unblutigerweise dem Vater zu unseren Gunsten vor Augen. Wie könnte diesem Opfer die sühnende Kraft fehlen, da die Aussöhnung mit Gott so recht eigentlich eine Wirkung des Opfers ist? Thomas 3 qu. 49 a. 4: Est hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus.

Den Einwendungen der Protestanten ist entgegenzuhalten, daß das Meßopfer nach katholischer Lehre keine neuen Verdienste Christi begründet und den Sühnwert des Kreuzesopfers nicht ergänzt, sondern ebenso wie die Sakramente nur ein Mittel ist, die Früchte des letzteren den Gläubigen zuzuwenden. Trid. S. 22 cp. 2: Oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur. Es ist also, wie can. 4 als Glaubenswahrheit feststellt, weder eine Lästerung noch eine Herabwürdigung des Kreuzesopfers, wenn die Kirche das Meßopfer feiert.

IV. Bittopfer (sacrificium impetratorium). Auch dieser Zweck wird in dem can. 3 ausgesprochen:, et pro aliis necessitatibus offerri debere.

Alle alten Liturgien enthalten Fürbitten, denen zufolge das Opfer der Messe für die verschiedensten Anliegen Gott dargebracht wird. Auch die Väter erwähnen sie, z. B. Cyrill von Jerus. Cat. myst. 5, 8: „Für den gemeinsamen Frieden der Kirchen, für die gute Ordnung der Welt, für Könige, für Soldaten und Mitkämpfer, für die Kranken, für die mit Mühsalen Beladenen und überhaupt für alle, die der Hilfe bedürfen, bitten wir alle und bringen dieses Opfer dar." Es sprechen dieselben inneren Gründe dafür, wie für den Sühnzweck der h. Messe.

Bartmann II[5] 372 ff.; Billot th. 55; Franzelin th. 12. 13; Gonet disp. 11 a. 3. 4; Heinrich-Gutberlet IX 872 ff.; Pesch VI[4] 444 ff.; Pohle III[6] 400 ff.; Salmant. disp. 13 dub. 4. 5; Sasse I 546 ff.; Schanz 483 ff.; Scheeben-Atzberger IV 657 ff.; Gihr[13] 123 ff.

§ 38.

Der Wert, die Wirkungsweise und die Früchte des Meßopfers.

Unter dem Werte (valor) des h. Meßopfers verstehen wir die Kraft, die ihm in Ansehung seines vierfachen Zweckes innewohnt, die Wirksamkeit in actu primo, die Geltung quoad sufficientiam. Die Früchte (fructus, utilitates, virtutes) sind hingegen die Wirkungen, die in Ansehung des vierfachen Zweckes wirklich erreicht werden, die Wirksamkeit in actu secundo, die Geltung quoad efficaciam.

Man spricht von dem Werte und den Früchten der h. Messe in intensiver Hinsicht, soweit der Grad und die Innigkeit der Anbetung, Danksagung, Sühne und Bitte in Frage steht, und in extensiver Hinsicht, soweit es sich um die Zahl derer handelt, für die das Opfer ausreicht oder denen seine Früchte zugute kommen.

I. Der Wert des Meßopfers ist intensiv und extensiv unendlich. Sententia communis.

Sowohl die Opfergabe als auch der eigentliche Opferpriester und sein innerer Opferakt sind ja von einer schlechthin unendlichen Würde. Das Meßopfer ist zudem nach allen diesen Beziehungen mit dem Kreuzesopfer identisch, also ebenso unendlich wertvoll wie dieses. Ein höherer Grad der Anbetung und des Dankes, eine vollkommenere Sühne und Bitte, als sie durch das eucharistische Opfer geleistet werden können, ist nicht denkbar. Ebenso ist die Zahl derer, die an seinen Wirkungen teilnehmen können, ohne sie zu erschöpfen, unbegrenzt.

Zu diesem aus der wesentlichen Würde der Messe als des Selbstopfers Christi sich ergebenden unendlichen Werte tritt ein mehrfacher außerwesentlicher und bloß endlicher Wert hinzu, da noch andere an der Darbringung beteiligt sind:

1. Die Gesamtkirche bringt als die geliebte Braut Christi das ihr anvertraute Opfer durch den Priester dar.

2. Der Priester opfert kraft der ihm von Christus übertragenen Gewalt im Auftrage der Kirche und im eigenen Namen.

3. Einzelne Gläubige können mitopfern, wenn sie die Darbringung der Messe veranlassen oder dazu helfen oder wenn sie in Opferintention anwesend sind oder bei Behinderung wenigstens geistlicherweise teilnehmen.

II. Die Wirkungsweise des Meßopfers.

Die Art und Weise, wie die h. Messe ihren Wert auswirkt, ist verschieden nach der Würde und Opfergesinnung der Opfernden.

1. Insofern die Messe das Selbstopfer Christi ist, wirkt sie ex opere operato, unabhängig von der Würdigkeit des zelebrierenden Priesters und der beteiligten Gläubigen. Die Eucharistie ist als ein reines und Gott wohlgefälliges Opfer geweissagt worden (Mal. 1, 11). Diese Eigenschaft muß dem Opfer stets und unter allen Umständen eigen sein und darf daher durch keine menschliche Unwürdigkeit beeinträchtigt werden können. Trid. S. 22 cp. 1: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest.

2. Insofern die Kirche dieses Opfer darbringt, hat es gleichfalls seine Wirkung ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit des Priesters und der mitopfernden Gläubigen. Es wirkt also in dieser Hinsicht quasi ex opere operato, da die Kraft der kirchlichen Darbringung in der Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit, die der Kirche niemals fehlen, begründet ist.

3. Insofern der Priester im eigenen Namen opfert und die Ministri und anderen Gläubigen mitopfernd tätig sind, wirkt die Messe ex opere operantis, je nach dem Verdienste, der Frömmigkeit und Andacht der Beteiligten. 3 qu. 82 a. 6.

III. Die Früchte des Meßopfers.

1. Die Früchte oder Wirkungen der Messe entsprechen ihrem vierfachen Zwecke. Sie erweist Gott dem Herrn Anbetung, Dank und kann den Heiligen Ehre und Wonne und dadurch einen Zuwachs an akzidenteller Seligkeit bereiten; ihre genugtuende und fürbittende Kraft kommt den Lebenden und den Seelen im Reinigungsorte zugute.

In letzterer Hinsicht kann das h. Opfer dargebracht werden, wie das Tridentinum S. 22 can. 3 sagt,

a) pro peccatis. Es läßt die Sünden jedoch nicht unmittelbar nach, sondern vermittelst der Gnade der Buße, die es von Gott erwirkt. Das gilt von den läßlichen wie auch von den schwersten Sünden. Trid. cp. 2: Huius quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Der Nachlaß der Todsünden ist aber außerdem von dem Empfange des Bußsakramentes oder wenigstens von dem votum sacramenti abhängig;

b) pro poenis et satisfactionibus. Hiermit sind zeitliche Strafen gemeint, da die ewigen mit der Todsünde erlassen werden. Zeitliche Sündenstrafen und Bußwerke werden durch die h. Messe unmittelbar, und zwar nach dem Maße der Disposition nachgelassen, weil das Genugtuungsverdienst Christi als Ersatz dafür dargebracht wird. Auch an den Seelen im Fegfeuer übt die Messe diese Wirkung aus und zwar unfehlbar sicher, weil sie bei ihnen keinem Hindernisse begegnet; doch ist uns das Maß der Straftilgung nicht bekannt;

c) pro aliis necessitatibus. Alle Güter der natürlichen und übernatürlichen Ordnung können durch die bittende Kraft des Meßopfers erwirkt werden. Die Gewährung des erbetenen Gutes ist unfehlbar sicher, wenn alle Bedingungen gemäß den allgemeinen Regeln des Bittgebetes (vgl. Bd. II[5] 406) erfüllt sind. Denn

das Meßopfer hat, soviel an ihm liegt, stets die Kraft, das Erbetene zu gewähren, und es stützt und empfiehlt unsere Gebete in der kraftvollsten Weise. Auch für andere kann der Priester durch die Applikation der Messe alles unfehlbar erwirken, wenn die notwendigen Bedingungen erfüllt sind, während das gewöhnliche Bittgebet für andere niemals unfehlbar sicher wirkt.

2. Die Opferfrucht, die mit jeder Messe ex opere operato für Lebende und Abgestorbene verbunden ist, ist dreierlei Art:

a) Fructus specialis oder ministerialis (auch medius) heißen die Wirkungen, über die der Priester als minister Christi et ecclesiae durch seine Intention (Applikation) zugunsten bestimmter Personen oder Zwecke verfügen kann.

Die Behauptung der Synode von Pistoia, daß es nicht möglich sei, durch die Applikation jemandem eine spezielle Frucht zuzuwenden, wurde von Pius VI (Denz. 1530) verworfen. Vorher hatte bereits Benedikt XIV allen Bischöfen und Pfarrern die Pflicht auferlegt, an den Sonn- und Feiertagen für ihre subditi die h. Messe zu applizieren. Es entspricht dem Brauche aller Religionen, insbesondere dem des Alten Bundes, Opfer für besondere Zwecke und Personen darzubringen. In der alten Kirche bestand dieselbe Gewohnheit, wie z. B. Tertullian De monog. 10 usw., Cyprian Ep. 66, 2, Augustinus Confess. IX, 12 f.; Enchir. 110; Sermo 172, 2 bezeugen. Diese Möglichkeit, sich und anderen durch das Opfer große Gnaden zuzuwenden, ist ein Antrieb, von dem Gnadenmittel eifrigen Gebrauch zu machen, die Nächstenliebe zu betätigen, den armen Seelen im Fegfeuer zu Hilfe zu kommen. Vgl. Thomas Suppl. qu. 71 a. 12.

b) Als fructus generalis bezeichnet man die Wirkungen, die der Gesamtkirche und allen ihren einzelnen Gliedern, auch den Seelen im Fegfeuer stets zufallen, ohne daß der Priester eine ausdrückliche Intention in dieser Hinsicht zu haben braucht. Der Anteil der einzelnen richtet sich nach dem Maße, in dem sie zu dem Wohle der Kirche beitragen, und nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit und Würdigkeit.

c) Unter dem fructus specialissimus versteht man die Wirkungen, die von selbst ohne besondere Applikation dem würdig zelebrierenden Priester, und in ähnlicher Weise auch den anderen aktiv Beteiligten, wie dem ministrierenden Diakon, Subdiakon usw. und den anwesenden Gläubigen zufließen.

3. Die Opferfrucht ist nicht in jeder Hinsicht unendlich. Zwar hat die Messe einen unendlichen Wert, ihre Wirkung ist aber nach ihren verschiedenen Beziehungen ungleich.

a) Der Zweck der **Anbetung** und **Danksagung** wird in jeder Messe tatsächlich in **unendlicher Vollkommenheit** erreicht, weil diese Wirkungen nicht von einem endlichen Wesen aufgenommen und dadurch beschränkt werden, sondern sich unmittelbar auf **Gott selbst** beziehen.

b) Die Wirkungen der **Sühne** oder **Genugtuung** und der **Bitte** kommen endlichen Wesen zugute und können deshalb nicht schlechthin unendlich sein. Sie sind teils als endlich teils als in gewisser Hinsicht (secundum quid) unendlich zu bestimmen.

α) In **intensiver** Hinsicht d. h. soweit das dem einzelnen zuteil werdende Maß von Strafnachlaß und von Wohltaten in Frage steht, ist die Frucht eine **endliche**, weil kein Geschöpf eine tatsächlich unendliche Frucht aufnehmen kann. Sonst wäre auch die wiederholte Darbringung des Meßopfers für denselben Zweck unzulässig. Wie Thomas 3 qu. 79 a. 5 bemerkt, wird bei der Zuteilung dieser Frucht mehr die Gesinnung des Empfängers als der Wert des Opfers berücksichtigt. Er sagt von der Messe: Inquantum est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis, quam quantitas oblationis . . . Quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena.

β) In **extensiver** Hinsicht d. h. soweit es sich um die Zahl derer handelt, die an den Früchten teilnehmen, gilt zunächst der Grundsatz, daß die Zahl der **aktiven Teilnehmer** an dem Opfer (Priester, Ministri, Sänger usw.) keinen Einfluß hat auf das Maß der Wirkung, das dem einzelnen zufällt. Denn die Frucht für den einzelnen ist, wie gesagt, endlich. Folglich kann auch die größte Zahl der Teilnehmer den unendlichen Wert des Opfers nicht erschöpfen oder die Frucht für den einzelnen vermindern. Die Opferfrucht der **aktiven Teilnehmer** ist also **extensiv unendlich**.

Hingegen sofern die Frucht von dem Priester für **besondere Anliegen appliziert** wird, ist nach der Meinung der meisten Theologen der Anteil des einzelnen um so geringer, je größer die Zahl derer ist, für die das Opfer besonders dargebracht wird. Wir haben nämlich allen Grund anzunehmen, daß Christus für jede h. Messe eine bestimmte Opferfrucht festgesetzt hat. Er will die stete Wiederholung der Opferfeier, wir sollen uns dieses kostbaren Gnadenmittels für uns und andere häufig bedienen. Daher ist es seit alters kirchliche Gewohnheit, auch für einzelne Personen das

h. Opfer darzubringen. Dies wäre aber eine offenbare Lieblosigkeit, wenn alle auf einmal die gleiche Frucht empfangen könnten, wenn es etwa möglich wäre, das ganze Fegfeuer durch dieses eine Opfer zu leeren. Ferner ist es nach einer Entscheidung Alexanders VII vom Jahre 1665 (Denz. 1110; vgl. CIC 825) gegen die Berechtigkeit, für eine h. Messe mehrere Stipendien zu nehmen. Diese Erklärung scheint davon auszugehen, daß jede Messe ihre bestimmte Opferfrucht hat, die der Priester durch seine besondere Intention sich oder anderen zuwenden kann und auf deren Zuwendung man durch das Meßstipendium ein Recht erhält. Je mehr nach der Intention des Priesters an der Meßfrucht teilnehmen sollen, desto kleiner wird sie für den einzelnen. Die durch die Applikation zugewandte Opferfrucht ist also nicht nur intensiv, sondern auch extensiv endlich.

Bartmann II[5] 376 ff.; Billot th. 56; Billuart diss. 8 a. 3—6; Gonet disp. 11 a. 5; Gotti qu. 2; Heinrich-Gutberlet IX 880 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 32 a. 3. 4; Pesch VI[4] 448 ff.; Pohle III[6] 405 ff.; Salmant. disp. 13 dub. 6; Sasse I 558 ff.; Scheeben-Atzberger IV 662 ff.; Gihr[13] 112 ff. 147 ff.; Th. Specht, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers. Augsburg 1876.

4. Abschnitt.

Das Sakrament der Buße.

Literatur (außer der S. 1 angeführten): I. B. Becamel, Tractatus de virtute et sacramento poenitentiae. 2. Aufl. Paris 1887; C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De poenitentia (18. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); P. Dens, De sacramento poenitentiae. 2 Bde. Mainz 1862; L. De San, Tractatus de poenitentia. Brügge 1901; J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De poenitentia (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aq. De sacramento poenitentiae. De censuris et indulgentiis (14. Bd. der Ausgabe von Bologna 1733); Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus. De sacramentis (9. Bd. der Pariser Ausgabe 1886); D. Palmieri, Tractatus de poenitentia. 2. Aufl. Prato 1896; Collegii Salmanticensis Cursus theologicus. De poenitentia (19. Bd. der Pariser Ausgabe 1883).

J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis saeculis in ecclesia occidentali et huc usque in orientali observata. Paris 1651; Fr. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrh. Mainz 1867; F. I. G. Pignataro, De disciplina poenitentiali priorum ecclesiae saeculorum commentarius. Rom 1904; G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche. 2. Aufl. Freiburg 1910; P. Batiffol, Etudes d'histoire et de théologie positive. Première série. 3. Aufl. Paris 1904; P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte. Würzburg 1902; A. d'Alès, L'édit de Calliste. Etude sur les origines de la pénitence chrétienne. Paris 1914; E. Vacandard, La pénitence

publique. Paris 1903; H. Koch, Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche: Histor. Jahrbuch 1900, 58 ff.; Zahlreiche Aufsätze von J. Stufler zur altkirchlichen Bußlehre und -Praxis: Zeitschrift für kath. Theol. 1907, 193 ff. 372 ff. 433 ff. 577 ff.; 1908, 1 ff. 488 ff. 542 ff.; 1909, 232 ff.; 1914, 384 ff.; F. A. Weiß, Die Sündenvergebung in der Didache: Theol. Quartalschrift 1915, 113 ff.; A. L. Feder, Justin d. M. und die altchristliche Bußdisziplin: Ebd. 1905, 758 ff.; G. Esser, Die Bußschriften Tertullians De poenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Univ.-Progr. Bonn 1905; Ders., Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bußschriften Tertullians: Katholik 1907 II 184 ff. 297 ff.; 1908 I 12 ff. 93 ff.; Ders., Der Adressat der Schrift Tertullians De pudicitia und der Verfasser des römischen Bußediktes. Univ.-Progr. Bonn 1914; F. X. Funk, Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus: Theol. Quartalschrift 1906, 541 ff.; K. Adam, Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus. München 1917; B. Poschmann, Die Sündenvergebung bei Origenes. Braunsberg 1912; Ders., Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit: Zeitschrift für kath. Theol. 1913, 25 ff. 244 ff.; L. Fendt, Sünde und Buße in den Schriften des Methodius von Olympus: Katholik 1905 I 24 ff.; F. Hünermann, Die Bußlehre des h. Augustinus. Paderborn 1914; K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem h. Augustin. Paderborn 1917; H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1883; Ders., Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. Düsseldorf 1898; F. Hautkappe, Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles. Münster 1917; P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik. München 1909; W. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule. Münster 1902; H. Schauerte, Die Bußlehre des Johannes Eck. Münster 1919.

§ 39.

Der Begriff des Bußsakramentes und irrige Auffassungen von der Buße.

I. Der Begriff des Bußsakramentes.

Das Sakrament der Buße ist das von Christus eingesetzte Sakrament, in welchem der Priester durch richterliche Lossprechung die nach der Taufe begangenen Sünden nachläßt, wenn der Sünder sie von Herzen bereut, aufrichtig beichtet und den Willen hat genugzutun.

Der Name Buße (von bas = besser) weist auf die in diesem Sakramente geschehende Verbesserung, Wiedergutmachung, Sühne hin. Die gewöhnliche lateinische Bezeichnung des Bußsakramentes poenitentia (von poenire) drückt zunächst die Reue oder Unlust über die begangene Sünde, aber die fruchtbare, sühnende Reue aus. Seltenere Benennungen in älterer Zeit sind: disciplina, confessio, baptismus laboriosus, secunda post naufragium tabula. Die Griechen nennen das Bußsakrament *μετάνοια* d. i. zunächst Sinnesänderung, auch *ἐξομολόγησις* d. i. zunächst Bekenntnis, Beichte.

Buße (poenitentia, *μετάνοια*) bedeutet aber nicht bloß das Bußsakrament, sondern auch die **Tugend der Buße**. Sie ist jene sittliche Tugend, die den Menschen befähigt und geneigt macht, sich reumütig von der Sünde abzuwenden und sie vor Gott zu sühnen. Das Alte wie das Neue Testament verlangt Akte dieser Tugend von jedem Sünder; z. B. Sir. 2, 22: Si poenitentiam non egerimus, incidemus in manus Domini; Ezech. 18, 30: Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris; Matth. 4, 17: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Ihre **Notwendigkeit** ist für jeden **Todsünder** eine **unbedingte** (necessitas medii ad salutem). So war es zu **allen Zeiten**, wie das Tridentinum S. 14 cp. 1 (Denz. 894) ausdrücklich feststellt, und diese Notwendigkeit kann auch im Christentum nicht aufgehoben sein, weil sie wegen der Allheiligkeit Gottes in dem Naturgesetze begründet ist. Darum haben auch die von Christus eingesetzten Sakramente der Sündenvergebung keine Wirkung, wenn der erwachsene Empfänger nicht Akte der Tugend der Buße erweckt; ja im Bußsakramente hat der Herr solche Akte zu einem Wesensbestandteile des Sakramentes erhoben.

Ferner wird der Name Buße für die **äußeren Buß- und Genugtuungswerke** des Sünders gebraucht. Diese Werke haben keinen sühnenden Wert vor Gott, wenn sie nicht aus wahrer Reue über die Sünde und ernstem Besserungswillen hervorgehen. Almosengeben und Fasten, in Sack und Asche Buße tun usw. sind Werke, zu denen die Hl. Schrift die Sünder auffordert. Sie gehören zur wahren Buße, zwar nicht als ein wesentlicher, wohl aber als ein integrierender Bestandteil. Wenn **Luther** die äußeren Bußwerke, aber nicht minder auch die Reue als überflüssig und schädlich hinstellte und es als die „beste Buße" ausgab, „die Sünde nicht mehr zu begehen und ein neues Leben zu führen", so trat er zu Schrift und kirchlicher Überlieferung in offenen Widerspruch. Augustinus Sermo 351, 5, 12 weist die von Luther vertretene Anschauung im voraus zurück: Non enim sufficit mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis. Darum haben Leo X 1520 und Trid. S. 14 can. 13 (Denz. 746 f. 923) Luthers Lehre verdammt. Luthers Berufung auf den biblischen Ausdruck *μετάνοια*, der bloß Sinnesänderung, Beginn eines neuen Lebens bedeute, ist abzuweisen, da die Hl. Schrift das Wort auch im Sinne des Bußetuns durch äußere Werke gebraucht (Matth. 11, 21: *ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετανοεῖν*).

II. Irrige Auffassungen von der Buße.

1. Die **Montanisten** lehnten zwar nicht die kirchliche Vergebung der Sünden überhaupt ab, schlossen aber einerseits den Götzendienst und den Mord und, wenigstens in Karthago unter Tertullians Einfluß, auch den Ehebruch gänzlich und für immer davon aus, und erklärten andererseits, die Gewalt Sünden nachzulassen stehe den Bischöfen und Priestern nicht kraft ihres Amtes, sondern nur dann zu, wenn sie vom Hl. Geiste erfüllt d. h. charismatisch begabt seien, und auch jeder andere geisterfüllte Mensch (homo spiritualis) besitze diese Gewalt.

2. Die Novatianer, die nur „Vollkommene“ oder „Reine“ in der Kirche duldeten, lehrten gleichfalls, daß die Kirche keine Gewalt besitze, die sogenannten Kapitalsünden, Götzendienst, Mord und Ehebruch, zu verzeihen. Ein Teil der Sekte dehnte diese Behauptung auf alle Sünden aus. Es bleibe dem Sünder nur übrig, sich an Gottes Barmherzigkeit zu wenden.

3. Die Donatisten schlossen jeden ihnen bekannten Todsünder unwiderruflich von der Gemeinschaft aus. Mit diesem Urteile ihrer Kirche decke sich das Urteil Gottes. Die Sünden der Ausgeschlossenen seien in Ewigkeit unvergebbar. Also der malus manifestus und malus damnatus habe als mortuus zu gelten und es bestehe für ihn keine kirchliche Bußmöglichkeit.

4. In der späteren griechischen Kirche war vielfach die dem Montanismus verwandte Meinung verbreitet, daß es nicht Sache der priesterlichen Amtsgewalt, sondern der Geistesbegabtheit (ἐνθουσιασμός) sei, die Sünden zu vergeben. Da man die Mönche in besonderem Maße als geisterfüllt ansah, erblickte man in ihnen rechtmäßige Verwalter des Bußgerichts, auch wenn sie nicht Priester waren.

5. Abälard und andere Frühscholastiker schrieben der priesterlichen Lossprechung nur die Nachlassung zeitlicher Strafen und die Wiedereinsetzung in die kirchlichen Rechte als Wirkung zu; die Sünden und die ewigen Strafen würden immer schon vorher durch die Reue (contritio) getilgt.

6. Die Waldenser, Wiclifiten und Hussiten sprachen dem im Stande der Todsünde befindlichen Priester die Absolutionsgewalt ab, hingegen könne ein guter und frommer Laie wirksam lossprechen.

7. Die Hauptgegner des Bußsakramentes waren die Reformatoren. Ein Teil der Lutheraner, auch die Augsburgische Konfession, suchte die Buße und kirchliche Lossprechung festzuhalten, verzichtete aber auf das spezielle Sündenbekenntnis und erklärte, daß die Reue aus Gewissensschrecken und dem Fiduzialglauben bestehe. Die „Absolution“ ist dann natürlich keine richterliche Lossprechung, sondern die bloße Erklärung, daß die Sünden durch den Glauben vergeben d. h. zugedeckt seien. Deswegen konnte Luther behaupten, daß im Notfalle jeder Gläubige, Mann oder Frau, „absolvieren“ könne. Auch die sakramentale Genugtuung wurde beseitigt, da sie den Wert der Erlösungstat Christi beeinträchtige. Unsere wahre Genugtuung sei der Glaube, daß Christus für uns genuggetan habe. Die Kirche habe keine Gewalt, über das Gewissen des einzelnen zu richten, es zu entlasten oder zu belasten. Die meisten Protestanten verwarfen das Bußsakrament ganz

und gar. Es war die logische Folge ihres Grundirrtums von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und von der stets lebendig bleibenden sündenvergebenden Kraft der Taufe. Es genüge, wenn der Getaufte nach begangener Sünde sich an die in der Taufe beurkundeten Verheißungen erinnere (regressus ad baptismum) und dadurch den Fiduzialglauben aufs neue belebe.

8. Bajus stellte mehrere Irrtümer über die Reue, die Wirkung der Lossprechung und die Wirksamkeit der sakramentalen Bußwerke auf. Ähnlich verlangte jansenistischer Rigorismus vor der Lossprechung vollkommene Liebesreue und volle Genugtuung. Auch die jansenistische Synode von Pistoia 1786 vertrat die falsche Lehre, daß die vollkommene Liebesreue die Bedingung der Lossprechung sei.

9. Die Modernisten lehnen wie die Protestanten das Bußsakrament ab. Der Begriff einer kirchlichen Sündenvergebung sei der Kirche ursprünglich völlig fremd gewesen, und erst sehr langsam habe sie sich an ihn gewöhnt (vgl. Denz. 2046).

10. Dem modernen Unglauben gilt jegliche Buße als Schwäche und Widersinn. Er betont das Recht der Persönlichkeit, sich von keiner höheren Gewalt innerlich abhängig zu fühlen, sondern sich gemäß ihren Anlagen und Trieben durchzusetzen und auszuleben. Zumeist wird dabei alle sittliche Freiheit geleugnet, so daß dann selbstverständlich weder Sünde noch Buße möglich sind.

Bartmann II[5] 380 ff.; Gotti qu. 1 dub. 1 § 1; Salmant. disp. 1 dub. 3; Sasse II 2 ff.; Schanz 494 ff.; Scheeben-Atzberger IV 667 ff.

1. Kapitel.

Die Einsetzung des Bußsakramentes durch Christus.

§ 40.

Der Schriftbeweis.

Jesus Christus hat das Sakrament der Buße eingesetzt, indem er den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt übertrug, die Sünden nachzulassen oder zu behalten. De fide.

Den Irrtümern der Reformatoren stellte das Konzil von Trient S. 14 das Dogma entgegen: „In der katholischen Kirche ist die Buße wahrhaft und eigentlich ein von Christus unserem Herrn eingesetztes Sakrament, das die Gläubigen mit Gott aussöhnen soll, so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen" (can. 1). Sie ist ein von der Taufe verschiedenes Sakrament, secunda post naufragium tabula (can. 2). Der Herr hat es eingesetzt mit den Worten Joh. 20, 22. 23, die nicht von der bloßen Vollmacht, das Evan-

gelium zu predigen, sondern von der Gewalt, im Bußsakramente die Sünden nachzulassen und zu behalten, verstanden werden müssen (can. 3). Das Konzil gibt also eine authentische Erklärung dieses Textes. Als die Modernisten deren Richtigkeit bestritten und behaupteten, die Worte bezögen sich nicht im geringsten auf das Bußsakrament, trat Pius X 1907 von neuem für die kirchliche Erklärung ein (Denz. 2047). Wir stellen diesen Text als die Hauptbeweisstelle aus der Hl. Schrift an die Spitze.

1. Nach Joh. 20, 19–23 geschah die Einsetzung am Abende des Auferstehungstages. Jesus erschien den Aposteln und sprach zu ihnen V. 21 ff.: Pax vobis. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Haec cum dixisset, insufflavit, et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt.

a) Gemäß den Worten: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos sollen die Apostel die Sendung, die Christus vom Vater erhalten hatte (Luk. 19, 10: salvum facere quod perierat; Joh. 1, 29: tollere peccatum mundi), in seinem Auftrage weiterführen. Wie er die Menschen von ihren Sünden befreit hatte nicht etwa bloß durch Predigt, sondern durch eigentliche Nachlassung der Sünden, so sollen die Apostel es jetzt in seinem Namen tun. Sie sollen „die Sünden nachlassen" (peccata remittere, *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας*). Dieser Ausdruck bezeichnet in der Hl. Schrift stets die wirkliche Vergebung der Sünden.

Die Sündenvergebung war nichts schlechthin Neues. Auch das Alte Testament bezeugt sie von Anfang an, seitdem Gott den gefallenen Stammeltern durch die Ankündigung des Erlösers Verzeihung in Aussicht gestellt hatte. Im mosaischen Gesetze hatte Jahwe vielgestaltige Sünd- und Schuldopfer vorgesehen, bei deren Darbringung der Israelit von Gott den Nachlaß der Sünden empfing, es sei denn, daß er mit erhobener Hand (Num. 15, 30) d. h. in absichtlicher Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz gefrevelt und sich dadurch außerhalb des Gnadenrechts gestellt hatte. Der Gesetzgebung kommt es vor allem zu, den äußeren Vollzug der Opfer zu regeln. Aber die Gefahr rein äußerlichen Tuns lag nahe, und darum drängen Psalmen und Propheten auf die Erfüllung der sittlichen Bedingungen, die dem äußeren Opfer erst in Wahrheit Wert und Kraft verleihen. Mit bußfertigem, zerknirschtem Herzen, mit demütigem Glauben muß es dargebracht werden (1 Sam. 15, 22 f.; Ps. 4, 6; 39, 7; 49, 8 ff.; 50, 18 ff.; 68, 32; Is. 1, 11 ff.; Jer. 6, 20; Os. 6, 6; Amos 5, 25 usw.). Auch das Bekenntnis der Sünde wird als Bedingung des Nachlasses gefordert, im mosaischen Gesetze (Lev. 5, 4 f.) und in späterer Zeit (Prov. 28, 13; vgl. 2 Kön. 12, 13; 3 Kön. 8, 47; Ps. 31, 3–5). Die Verzeihung, die Jahwe gewährt, ist aber eine wahre und vollständige Nachlassung, eine Austilgung und Hinwegnahme der Sünde, eine gänzliche Reinigung und Abwaschung, eine innere Neuschaffung und Heiligung (s. Bd. II[5] 484).

Eben diese Verzeihung, diese vollständige Beseitigung der Sünden, die die vorchristliche Zeit im Glauben an den verheißenen Erlöser erlangte, hat Christus den Sündern, denen er sich gnädig erwies, gewährt. Matth. 9, 2 (Mark. 2, 5; Luk. 5, 20): Dixit paralytico: Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. Luk. 7, 49: Dixit autem ad illam: Remittuntur tibi peccata. Vgl. Ps. 31, 1. 5; 84, 3; Matth. 12, 31 f.; Mark. 3, 28 f.; Luk. 12, 10. Daß das Wort von der Sündenvergebung in seinem Munde seinen wahren und vollen Sinn hatte, bewies er Matth. 9, 6 nachdrücklich durch ein Wunder.

Dies alles zeigt uns, daß die Worte Joh. 20, 21 ff., in denen Christus seine eigene Sendung an die Apostel weitergibt und ihnen die Sündenvergebungsgewalt erteilt, von wahrer und eigentlicher Nachlassung verstanden werden müssen.

b) Eine weitere Bekräftigung dieser Auslegung bietet die große Feierlichkeit des Aktes, bei der ersten Erscheinung des Auferstandenen vor den versammelten Aposteln, die Anhauchung und die Mitteilung des Hl. Geistes. Alles dieses weist auf das Außerordentliche der Gewalt hin, die Christus hier seinen Jüngern erteilt und zu deren Ausübung er ihnen den Hl. Geist spendet.

Diese Übertragung der Gewalt, Sünden zu vergeben, bedeutet aber die Einsetzung eines Sakramentes. Denn die Gewalt soll durch eine äußere Handlung ausgeübt werden (§ 42), und die Nachlassung der Sünden geschieht stets durch die Eingießung heiligmachender Gnade (Bd. II[5] 490 ff.). Eine äußere Handlung aber, die in der Kraft Jesu Christi die Heiligungsgnade erteilt, ist ein Sakrament.

Die Gegner bemühen sich vergeblich, den klaren Sinn des Textes abzuschwächen. Sie deuten ihn auf die bloße Gewalt, die Sündenvergebung zu predigen, oder auf die Vollmacht, durch die Taufe die Sünden nachzulassen, oder auf die Gewalt der äußeren Kirchenzucht.

Indes die bloße Aussendung zur Predigt kann nicht gemeint sein; denn durch die Predigt wird der Sündennachlaß nicht erteilt, sondern nur angeboten, sie treibt an, die Vergebung zu suchen, zeigt den Weg, bereitet die Herzen vor, aber vergibt die Sünden nicht; und erst recht nicht jedem. Kein Vernünftiger kann den Satz als richtig anerkennen: „Wem immer ihr die Vergebung der Sünden predigt, dem sind sie vergeben." Auch das „Behalten" der Sünden durch die Predigt ist völlig unverständlich. Darum ist diese Auslegung zu Trient ausdrücklich als eine Fälschung und Verdrehung des wahren Sinnes verworfen worden (S. 14 cp. 1).

Die Deutung der Worte auf die Taufe ist ebenso unbegründet. Weder Materie noch Form der Taufe noch ihre besondere Wirkung (Wiedergeburt) werden Joh. 20, 21 ff. angedeutet. Die hier erteilte Gewalt ist zudem im Unterschiede von der Vollmacht zu taufen eine richterliche Gewalt (§ 42). Sie umschließt auch ein richterliches Behalten der Sünden, das der Taufe fremd ist. Endlich fordern die Worte Quorum remiseritis peccata etc. (*Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας*) wegen ihrer Allgemein-

heit, daß diese Gewalt nicht auf die vor der Taufe begangenen Sünden beschränkt ist. Die Verschiedenheit beider Sakramente betont Trid. cp. 2.

Willkürlich ist es auch, das Nachlassen und Behalten lediglich als eine Tätigkeit der äußeren Kirchenzucht zu verstehen. Der Herr spricht ausdrücklich von den Sünden, und zwar von den Sünden ohne Ausnahme.

2. Schon im voraus hatte der Heiland die Gewalt der Sündenvergebung verheißen. Matth. 16, 19: Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis. Matth. 18, 18: Amen dico vobis, quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo, et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. An der ersten Stelle verspricht der Herr dem Petrus die Schlüsselgewalt und die Gewalt zu binden und zu lösen, an der zweiten verheißt er allen Aposteln die Binde- und Lösegewalt.

a) Der Besitz der Schlüssel des Himmelreiches macht Petrus zum Inhaber der obersten Gewalt über das Himmelreich. Die Schlüssel sind das Sinnbild der Macht. Wie bei Isaias 22, 22 dem Eliakim „der Schlüssel des Hauses David auf die Schulter" gelegt werden soll zum Zeichen, daß er der Verwalter des Hauses sei, und wie in der Geheimen Offenbarung Christus als Inhaber „der Schlüssel des Todes und der Unterwelt" (1, 18) oder „des Schlüssels des Hauses David" (3, 7) erscheint, so wird Petrus durch die Übertragung „der Schlüssel des Himmelreiches" zum obersten Verwalter des Reiches Christi und seiner Güter eingesetzt. Seine Schlüsselgewalt umfaßt die oberste Vollmacht, den Eintritt in das Himmelreich im Namen Christi zu gestatten oder zu verwehren. Da aber das einzige, was nach dem Willen Gottes vom Himmel ausschließt, die Sünde ist, so gehört es zu dem Vollbegriffe der Schlüsselgewalt, alle Sünden im Namen Christi vergeben zu können.

Man wendet ein, daß im zweiten Teile des V. 19 das Binden und Lösen nach jüdischem Sprachgebrauche auf die authentische Auslegung des Gesetzes, also auf Lehrurteile in Fragen des Gesetzes zu beziehen sei, und demgemäß auch im ersten Teile die Schlüsselgewalt die Vollmacht der höchsten auktoritativen Verkündigung der Lehre Christi bedeute. Dies werde auch durch den „Schlüssel der Erkenntnis" (Luk. 11, 52) nahegelegt. — Indes wenn unsere Stelle zunächst von „Schlüsseln der Erkenntnis" zu verstehen wäre d. h. von dem rechten Aufschlusse über das göttliche Gesetz, so dürfte die Bedeutung der Schlüssel hier doch nicht darauf beschränkt, sondern sie müßte nach der ganzen Absicht der Matthäusstelle möglichst umfassend genommen werden. Die Schlüsselgewalt Petri hat nicht bloß den Weg zum Himmelreiche zu zeigen, sondern sie umfaßt die Vollmacht, über den Eintritt in das Himmelreich zu entscheiden. Überdies hat das Binden

und Lösen zwar bei den Rabbinen, nicht aber bei den Juden überhaupt die genannte engere Bedeutung, sondern drückt nach den Nachweisen von Brander auch unmittelbar die Gewalt über die Sünden aus.

b) Petrus soll ferner die Vollmacht erhalten, alles zu binden und zu lösen. Auch dies belehrt uns über die überirdische Auktorität Petri auf Erden. Legen wir den rabbinischen Sprachgebrauch zugrunde, wonach das Binden und Lösen die authentische Erklärung des Gesetzes, das Urteil über die Beschaffenheit einer Handlung bezeichnet, so ist doch stets ein Urteil gemeint, das eine sittliche Verpflichtung auferlegt und dadurch auf das innere Verhältnis des Menschen zu Gott einwirkt. So soll daher Petrus mit höchster Auktorität den Inhalt des Evangeliums Christi erklären, endgültig über sittliche Verpflichtungen entscheiden, im umfassendsten Sinne moralische Bande anlegen oder davon befreien. Also die Sündenvergebungsgewalt ist in dieser dem Petrus verheißenen Vollmacht zu binden und zu lösen mindestens mit eingeschlossen, selbst wenn man von dem rabbinischen Sprachgebrauche ausgeht. Letzteres ist aber keineswegs nötig, da, wie gesagt, die Juden das Binden und Lösen auch unmittelbar auf die Sünden bezogen.

c) Bei der Verheißung der Binde- und Lösegewalt an alle Apostel Matth. 18, 18 verlangt der Zusammenhang, der von der brüderlichen Zurechtweisung des Sünders handelt, aufs klarste die Anwendung der Binde- und Lösegewalt nicht etwa bloß auf die Auslegung des Gesetzes, sondern auf die Person des Sünders selbst. Bleibt die private Zurechtweisung erfolglos, so soll die Kirche (die Apostel) eingreifen, und ihr Urteil über das Vergehen des sündigen Bruders, ihr Binden oder Lösen wird auch im Himmel Geltung haben. So lehrt dieser Text unmittelbar die kirchliche Gewalt, alle Sünden zu vergeben d. h. zu lösen, oder aber die Verzeihung zu versagen und so die Sünde an den Sünder zu binden.

Ganz willkürlich ist es, wenn die Gegner die von Christus verheißene Gewalt nur auf das Forum der äußeren Kirchenzucht beziehen; denn die Worte des Herrn (Quaecunque etc.) kennen keine Beschränkung, und der bedeutsame Hinweis auf die Geltung des Urteils im Himmel lehrt, daß eine nur Gott zustehende Gewalt von der Kirche ausgeübt werden soll.

Nicht minder haltlos ist die Deutung, Matth. 18, 18 enthalte nur die Aufforderung, unermüdlich zu verzeihen, und die Zusicherung, daß die von dem Beleidigten gewährte Verzeihung auch im Himmel gelte. Dagegen spricht erstens, daß es sich um eine der Kirche, nicht dem Beleidigten erteilte Gewalt handelt, und zweitens die widersinnige Folgerung, daß der Beleidigte, wenn er gegen den reumütigen Beleidiger unversöhnlich bleibt, diesen dadurch auch vor Gott „binden“ würde.

3. Die Apostel brachten die ihnen übertragene Gewalt zur Anwendung, die Bindegewalt durch den Ausschluß

von Sündern aus der Kirche (1 Kor. 5, 3 ff. gegen den blutschänderischen Korinther; 1 Tim. 1, 20 gegen Hymenäus und Alexander; 2 Thess. 3, 6. 14 f.; 2 Joh. 10 f.); die Lösegewalt durch die Wiederaufnahme eines reumütigen Sünders (2 Kor. 2, 6 ff.). Daß der letztere kein anderer war als der Blutschänder 1 Kor. 5, ist sehr wahrscheinlich. Jedenfalls hat aber Paulus einem Sünder „in persona Christi" (V. 10) Verzeihung gewährt.

Diese Tatsache ist ein schlagender Beweis dafür, daß es nach der apostolischen Lehre unter den Getauften Sünden gibt, die nicht durch rein innere Akte, durch bloße Erinnerung an die Taufe und die in ihr liegenden Verheißungen, sondern durch einen kirchlichen Vergebungsakt beseitigt werden.

Überhaupt rechnete die Kirche es gemäß dem „Dienste der Versöhnung", den Gott ihr gegeben hat (2 Kor. 5, 18), zu ihrer Aufgabe, fehlenden Brüdern durch strenge Zurechtweisung, ja durch Aufhebung der Gemeinschaft zu Hilfe zu kommen und sie zu retten. Paulus gebietet den Thessalonichern im Namen Jesu Christi, sich von jedem Bruder, der unordentlich lebt und der apostolischen Mahnungen nicht achtet, zurückzuziehen, „damit er beschämt werde", und er fügt bei: „Betrachtet ihn nicht als Feind, sondern weist ihn zurecht als Bruder" (2 Thess. 3, 6. 14 f.; ähnlich Gal. 6, 1; 1 Tim. 5, 20). Dasselbe Verhalten üben und fordern Johannes und Judas (2 Joh. 10 f.; 3 Joh. 9 f.; Apok. 2 und 3; Jud. 22 f.). Das kirchliche Eingreifen hat immer die Rettung der Verirrten zum Ziele, ebenso wie es Jak. 5, 19 f. auch von den Bemühungen des einzelnen, einen Gefallenen zu retten, heißt: „Wer den Sünder von der Irrsal seines Weges zurückbringt, soll wissen, daß er dessen Seele vom Tode retten und eine Menge von Sünden zudecken wird."

Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß es nach der apostolischen Lehre möglich ist, für die nach der Taufe begangenen Sünden Verzeihung zu finden, und daß die Nachlassung nicht immer durch bloße innere Reue, sondern unter Umständen durch einen förmlichen Vergebungsakt der Kirche erlangt wird.

Bartmann II[5] 384 ff.; Billot th. 1; Billuart diss. 1 a. 1 et 4 § 1; Gonet disp. 1 a. 1 et 2; Gotti qu. 1 dub. 1 § 2—4, dub. 2 § 1; Heinrich-Gutberlet X 12 ff.; Pesch VII[5] 4 ff.; Pohle III[6] 418 ff.; Salmant. disp. 1 dub. 1; Sasse II 31 ff.; Schanz 498 ff.; Scheeben-Atzberger IV 672 ff.; O. Fr. Cambier, De divina institutione confessionis sacramentalis dissertatio historico-theologica. Löwen 1884; P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte. Würzburg 1902, 19 ff.; K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch vom Binden und Lösen: Theol. Quartalschrift 1914, 49 ff. 161 ff.; V. Brander, Ist Binden und Lösen bei Matth. 16, 19 und 18, 18 ein rabbinischer Schulausdruck? Katholik 1914 II 116 ff.; Ders., Binden und Lösen in der altsyrischen Kirche: Ebd. 1916 I 220 ff. 287 ff.

§ 41.

Das Zeugnis der Überlieferung.

Wenn die Hinweise auf die kirchliche Gewalt der Sündenvergebung in der älteren Tradition wenig zahlreich und bestimmt sind und in mehrfacher Hinsicht Einheit und Übereinstimmung vermissen lassen, so erklärt sich dies teils durch den besonderen Zweck mancher altchristlichen Schriften, der ein näheres Eingehen auf die Bußpraxis verbot (z. B. in den an das Heidentum gerichteten Apologien), teils dadurch, daß das Bußsakrament bei weitem nicht so oft empfangen wurde, wie in unserer Zeit. 1. Beichten, die zur Sündenvergebung nicht nötig sind, in denen nur läßliche oder bereits kraft der Schlüsselgewalt vergebene Sünden gebeichtet werden, diese sogenannten Andachtsbeichten, die heute in der kirchlichen Seelsorge einen so breiten Raum einnehmen, gab es bis ins 4. Jahrhundert hinein nicht und waren anfänglich auch nur in den Klöstern üblich. 2. Schwere Sünden, die nach übereinstimmendem Urteile die Zugehörigkeit zu der kirchlichen Gemeinschaft verwirkten und durch die kirchliche Schlüsselgewalt gelöst werden mußten, kamen in der älteren Zeit verhältnismäßig selten vor, so daß sich die Vergebungsgewalt der Kirche nicht oft an ihnen zu betätigen brauchte. Überall bestätigt uns die urkirchliche Literatur, daß die Taufverpflichtung gewaltig ernst genommen wurde. Die Taufe war „der feierliche Eid, mit dem sich die Neophyten verpflichteten gegen Diebstahl, Raub, Ehebruch, Treubruch und alle die Laster, die man als heidnische zu kennzeichnen pflegte". „Mit der Taufe sollte der alte Mensch mit seinen Sünden vollständig ertötet sein. Ein Rückfall in jene Sünden, die man als schwere im urchristlichen Sinne empfand, galt als ausgeschlossen" (F. J. Dölger, Sphragis. Paderborn 1911, 127; ebd. 126 ff. zahlreiche Belegstellen). 3. Lange Zeit hindurch gab es keine einheitliche Beurteilung des Unterschiedes von schweren und läßlichen Sünden. Diese Unsicherheit gab den kirchlichen Oberen in den verschiedenen Teilen der Kirche, ja sogar den einzelnen Bischöfen eine große Freiheit in der Anwendung der Binde- und Lösegewalt. In vielen Fällen, in denen wir unbedingt die sakramentale Beicht für nötig erachten, begnügte man sich, das „Bekenntnis vor Gott" zu verlangen (vgl. z. B. Hörmann 122 ff.). Eine feste Sitte, sich für den Empfang der h. Kommunion oder für die Sterbestunde durch eine Beichte vor dem Priester vorzubereiten, bestand lange Zeit hindurch nicht. War man von solchen Sünden frei, die die Exkommunikation nach sich zogen, glaubte man vielfach, sich der h. Kommunion nicht zu enthalten zu brauchen, sie vielmehr als Heilmittel empfangen zu sollen (Nachweise bei Hörmann 139 ff.).

Auf der anderen Seite aber ist bei der Beurteilung des Traditionszeugnisses zu beachten, daß es uns nirgends eine systematische Bußlehre gibt, die alles einzelne zur Sprache bringt, sondern sich fast nur aus gelegentlichen Angaben zusammensetzt. Deshalb darf man dem Beweise aus dem Stillschweigen nicht zu viel Geltung zuerkennen. Wenn ein Schriftsteller oder eine Kirchenordnung oder ein Konzil z. B. von der Buße für schwere Sünden und von der kirchlichen Rekonziliation spricht, aber von dem Sündenbekenntnisse schweigt, so darf man daraus gewiß nicht schließen, daß kein Bekenntnis vorangegangen ist. Oder wenn von dem Bekenntnisse und der Buße unter kirchlicher Leitung die Rede ist, aber nichts von der

das Verfahren abschließenden Rekonziliation gesagt wird, so wäre es sicher voreilig, zu folgern, daß dieser Abschluß gefehlt hat.

I. Die Tradition der ersten zwei Jahrhunderte.

1. Die Didache 4, 14; 10, 6; 14, 1 verlangt von den Gläubigen, die sich einer Sünde bewußt sind, Buße (μετάνοια) und ein Bekenntnis (ἐξομολόγησις) und stellt dafür die Reinheit des Gewissens in Aussicht. Hat einer gefehlt, so sollen sich die übrigen von ihm zurückziehen, bis er Buße tut (15, 3). Das Bekenntnis soll „in der Kirche" abgelegt werden; es ist allem Anscheine nach ein öffentliches. Man konnte sich ihm entziehen: „In der Kirche bekenne deine Sünde und gehe nicht mit bösem Gewissen zu deinem Gebete" (4, 14; vgl. 10, 6). Die letztere Mahnung, die auch bei Ps.-Barnabas 19, 12 wiederkehrt, legt den Gedanken an eine Selbstanklage des einzelnen nahe. Doch kann die Deutung auf ein allgemeines Bekenntnis, wie es dem jüdischen Gottesdienste vielfach eigentümlich war, nicht als unrichtig erwiesen werden. Von kirchlicher Vergebung ist nicht ausdrücklich die Rede.

2. Clemens von Rom (96—98) 1 Kor. 51 f. 56 f. ermahnt die Aufrührer in der Gemeinde von Korinth, dem Herrn ihre Schuld zu bekennen (52, 1), „sich den Presbytern zu unterwerfen und die Züchtigung zur Rechtfertigung anzunehmen, die Knie des Herzens beugend" (57, 1). Eine kirchliche Buße dürfte gemeint sein, wenngleich die Beichte vor den Priestern und kirchliche Rekonziliation nicht ausdrücklich erwähnt werden.

3. Bei Ignatius (vor 117) Philad. 8, 1 finden wir ähnliche Mahnungen: Wer von der Spaltung abläßt und „reumütig zu der Einheit Gottes und dem Synedrium des Bischofs kommt, dem vergibt (ἀφίει) der Herr; ich vertraue der Gnade Jesu Christi, der alle eure Bande lösen wird (λύσει ἀφ' ὑμῶν πάντα δεσμόν)". Vgl. auch 3, 1 f. Die Ausdrücke lassen deutliche Anklänge an die Worte Jesu über die Sündenvergebungsgewalt der Kirche erkennen.

4. Polykarp Phil. 6, 1 f. betont um dieselbe Zeit die Pflicht der Presbyter, sich der Sünder voll Eifer und Milde anzunehmen; sie sollen „nicht zu strenge sein im Gerichte, wissend, daß wir alle Schuldner der Sünde sind".

5. Noch bestimmter lassen die Äußerungen des Hermas (um 140) eine Buße mit kirchlicher Sündenvergebung erkennen. Nach Vis. II, 4, 3 soll Hermas den Presbytern der Kirche von den Offenbarungen über die Buße Mitteilung machen; dies kennzeichnet sie als die Vorsteher des Bußwesens. Der Befehl, den büßenden Sünder wieder aufzunehmen (Mand. IV, 1, 8), kann nur an die Kirche gerichtet

sein: „Wer gesündigt hat und Buße tut, muß aufgenommen werden, aber nicht oft; denn für die Diener Gottes gibt es nur eine Buße (μετάνοια μία)." Ebenso lehrt Hermas Mand. IV, 3, 6: Wer nach der Taufe („nach jener großen und heiligen Berufung") gesündigt hat, kann Buße tun und das Leben wieder erlangen. Aber nur einmal. Wird er rückfällig und tut von neuem Buße, so „nützt es ihm nichts; denn mühsam wird er leben"; d. h. Gott mag ihm vielleicht um seiner Buße willen verzeihen, aber — dieser Gedanke ist die notwendige Ergänzung — die Kirche vergibt ihm nicht zum zweiten Male. Auch darin deutet Hermas die Beteiligung der kirchlichen Gewalt an, daß er der Buße die Erneuerung des in der Taufe empfangenen und durch Sünde zerbrochenen Siegels zuschreibt (Sim. VIII, 6, 3). Wie das erste Siegel von der Kirche verliehen worden ist, so muß dies auch von dem zweiten gelten.

6. Justinus Martyr erklärt um 158, daß allen Christen, die in Sünde gefallen sind (Dial. 141), insbesondere auch den zum Judentum Abgefallenen (ib. 47) der Weg der Buße offen steht.

7. Dionysius von Korinth (um 170) fordert die Kirchen in Pontus auf, „die Sünder, die sich bekehren, von welchem Abfalle oder Fehltritt oder häretischem Irrtum es auch sein mag, gütig anzunehmen" (bei Eusebius Hist. eccl. IV, 23, 6).

8. Irenäus von Lyon (um 185) erzählt Adv. haer. I, 6, 3; 13, 5. 7; III, 4, 2 mehrere Fälle öffentlicher, mit dem Bekenntnisse der Sünden beginnender Kirchenbuße, die von bekehrten Häretikern und Unzuchtssündern geleistet wurde. Das Ziel der Buße ist die Aussöhnung mit Gott. So schreibt er auch IV, 40, 1: „Denen, die Buße tun und sich zu ihm bekehren, gewährt er Frieden und Freundschaft und stellt die Einheit her." Eine ausdrückliche Erwähnung der kirchlichen Vergebung fehlt allerdings.

II. Seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts wird die Bezeugung der kirchlichen Gewalt, die Sünden nachzulassen, reicher und bestimmter.

1. Um das Jahr 200 war der Konfessor Natalis zu der Sekte der Theodotianer übergegangen und sogar deren Bischof geworden. Von Reue ergriffen leistete er vor dem Papste Zephyrin öffentliche Buße und ward zu der kirchlichen Gemeinschaft wieder zugelassen (Eusebius Hist. eccl. V, 28, 8—12).

2. Tertullian führt in seiner Schrift De poenitentia (um 204) die schon von Hermas angedeutete Parallele zwischen Buße und Taufe weiter aus. Wie nur eine Taufe (poenitentia prima), so gibt es auch nur eine Buße (poenitentia secunda) ohne die

Möglichkeit der Wiederholung (7, 10 ff.). Diese zweite Buße wird unter der Leitung der Kirche durch die Exhomologese d. h. durch ein Bekenntnis und mühsame Bußübungen geleistet (9, 1 ff.). Wie die Taufe gerecht macht, von den Sünden befreit und losspricht, so auch die Buße. Und zwar wird der Büßer nicht bloß von Gott, sondern öffentlich losgesprochen (palam absolvitur); er wird wiedereingesetzt (restituitur) d. i. in die Gemeinschaft und den Frieden der Kirche wiederaufgenommen. Die kirchliche Lösegewalt wird hierbei zweifellos vorausgesetzt.

Später trat Tertullian zum Montanismus über, aber auch jetzt erkannte er in seiner schroff antikirchlichen Schrift De pudicitia (213 – 215) die Gewalt der Kirche, Sünden zu vergeben, an. „Für leichtere Vergehen kann der Getaufte, der Buße tut, von dem Bischofe Vergebung erlangen" (18, 17). Nur insofern trat er als Montanist der katholischen Lehre entgegen, als er der Kirche das Recht, die Kapitalsünden Mord, Ehebruch und Götzendienst (mit ihren Verzweigungen) nachzulassen, abstritt und behauptete, nur die Geistesbegabtheit begründe die Gewalt der Sündenvergebung: Ecclesia spiritus per spiritualem hominem, non ecclesia numerus episcoporum vergibt die Sünden (21, 17). – Auch in der Schrift Scorpiace 10 spricht Tertullian von der Ausübung der Schlüsselgewalt in der kirchlichen Buße.

3. Aus De pud. 21, 9 ff. ersehen wir, daß der damalige Bischof von Karthago (wohl Agrippinus), gegen den Tertullian schrieb, in Predigten die Gewalt der Kirche, alle Sünden zu vergeben, lehrte und sie aus den Worten Christi an Petrus Matth. 16, 18 f. begründete. Jede mit Petrus d. h. mit Rom in Gemeinschaft stehende Kirche besitze diese Gewalt (derivasse solvendi et alligandi potestatem ad omnem ecclesiam Petri propinquam).

4. Unmittelbar bevor Tertullian De pudicitia schrieb, war ein kirchlicher Erlaß über die Buße erschienen, der sehr wahrscheinlich Papst Zephyrinus zum Urheber hatte. Andere schreiben ihn dem Papste Kallistus oder dem Bischofe Agrippinus von Karthago zu. Tertullian De pud. 1, 6 faßt den Hauptinhalt dieses Bußediktes in die Worte: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. Der Zweck dieses vielerörterten Ediktes war nicht, eine Neuerung einzuführen, sondern die bestehende, von den Montanisten angefeindete Lehre und Praxis der Kirche zu bekräftigen.

5. Clemens von Alexandrien Quis dives salvetur 42 berichtet, daß der Apostel Johannes einen Christen, der unter die Räuber gegangen war und Mordtaten verübt hatte, bekehrte und

nach strenger Bußleistung wieder in die Kirche aufnahm. Will man die Geschichtlichkeit der Erzählung in Zweifel ziehen, so gibt diese doch sicher die zu Clemens' Zeiten herrschende Auffassung von der Lösegewalt der Kirche wieder. Übrigens ersehen wir letztere auch daraus, daß Clemens Strom. II, 13 die Ausführungen des Hermas über die zweite Buße zustimmend wiederholt.

6. Origenes bezeugt ebenfalls die auf alle Sünden sich erstreckende Vergebungsgewalt der Bischöfe und Priester. Er stützt sich auf Joh. 20, 22 f. und auf die Wiederaufnahme des Blutschänders zu Korinth (In Ps. 37 hom. 1; De orat. 28, 8 f.). Anderswo führt er unter Berufung auf die Hl. Schrift verschiedene Wege, Verzeihung der Sünden zu erlangen, auf: Taufe, Martyrium, Almosen, Beleidigungen verzeihen, einen Sünder bekehren, Gott lieben und zuletzt nach Jak. 5, 14 noch eine siebte Art: dura et laboriosa per poenitentiam remissio . . ., cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam (In Lev. hom. 2, 4). In Num. hom. 10, 1 heißt es von den Christen, die gesündigt haben: Requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt, purificationem per pontificem quaerunt . . . Sanctus est, qui peccatum suum per pontificem curat. „Wie von den Toten auferstanden werden die Sünder, wenn sie die Sinnesänderung genügend bewiesen haben, hernach wieder aufgenommen, aber erst nach längerer Zeit, als bei der ersten Aufnahme" (C. Cels. III, 51).

7. Ebenso klar spricht um dieselbe Zeit die syrische Didaskalia von der Lösegewalt des Bischofes und gibt Anweisungen für ihre Ausübung: „Der Bischof soll sich derer annehmen, die gesündigt haben, damit sie Buße tun, und ihnen die Vergebung der Sünden erteilen . . . Du also, Bischof, bekehre und weise ihn zurecht und löse ihn durch Vergebung, und wisse, das dein Platz ist wie der Platz des allmächtigen Gottes, und daß du die Gewalt zu vergeben empfangen hast. Denn zu euch, ihr Bischöfe, ist gesagt worden: Was immer ihr binden werdet usw." (II, 18; vgl. II, 16. 41).

8. Einen besonderen Anlaß, von der kirchlichen Binde- und Lösegewalt Zeugnis abzulegen, bot die Frage der Wiederaufnahme der in der Decianischen Verfolgung Abgefallenen und das Aufkommen des Novatianismus (S. 212). Cyprian sprach damals das katholische Dogma mit solcher Entschiedenheit aus, daß auch unsere Gegner an seinen Zeugnissen nicht mäkeln können. De lapsis 16 erhebt er die schwersten Vorwürfe gegen jene Gefallenen, die zum Tische des Herrn gehen, bevor sie ihr Verbrechen bekannt haben

und bevor ihr Gewissen durch Opfer und priesterliche Handauflegung (manu sacerdotis) gereinigt ist. Ib. 29 weist er auf die Notwendigkeit hin, daß sie ihre Sünde bekennen, so lange sie noch auf Erden weilen, so lange ihre Beichte angenommen und ihnen die priesterliche Sündenvergebung (remissio per sacerdotes) mit Geltung vor Gott verliehen werden kann. Ep. 55, 29 hebt er gegen Novatian hervor, a poenitentia agenda neminem debere prohiberi et . . . per sacerdotes pacem posse concedi. Papst Cornelius billigte mit einer römischen Synode 251 die Grundsätze Cyprians über die Behandlung der Gefallenen.

9. In der folgenden Zeit haben fast alle bedeutenderen Väter gelegentlich die Binde- und Lösegewalt bezeugt. Sie ermahnen zum Sündenbekenntnisse vor dem Priester, um die Reinheit der Seele zu erlangen, z. B. Methodius De lepra 6, 7 ff.; Basilius Reg. brev. tract. 288; Gregor von Nyssa Ep. ad Letoium (Migne P. gr. 45, 241 ff.). Sie berufen sich auch ausdrücklich auf die Verheißungs- und Einsetzungsworte, z. B. Hilarius In Matth. 16, 7; 18, 8; Pacian von Barcelona Ep. 1, 6; Augustinus In Ioh. tr. 22, 7; Sermo 67, 3. Besonders einläßlich wird diese Lehre durch Ambrosius De paenit. II, 2 ff. (gegen die Novatianer), Augustinus Enchir. 63—84; Ep. 228; Sermo 295. 351. 352, Chrysostomus De sacerd. III, 5, Hesychius Comm. in Levit. (Migne P. gr. 93, 787 ff.) vorgetragen.

Bartmann II[5] 390 ff.; Pesch VII[5] 9 ff.; Pohle III[6] 428 ff.; Schanz 504 ff.; H. Bruders, Matth. 16, 19; 18, 18 und Joh. 20, 22—23 in frühchristlicher Auslegung: Zeitschr. für kath. Theol. 1910, 659 ff.; K. Adam, Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18: Theol. Quartalschr. 1912, 99 ff. 203 ff.; P. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche: Ebd. 1897, 27 ff.; J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Donauwörth 1913. Vgl. die geschichtliche Literatur S. 209 f.

2. Kapitel.

Das äußere Zeichen und die innere Gnadenwirkung des Bußsakramentes.

§ 42.

Die Ausübung der kirchlichen Bußgewalt nach Art eines gerichtlichen Verfahrens.

Die sakramentale Lossprechung des Priesters ist nicht eine bloße Erklärung, daß die Sünden nachgelassen seien, sondern ein Richterspruch. De fide.

Das Tridentinum hat die entgegenstehende Irrlehre der Reformatoren mit dem Anathem belegt. S. 14 can. 9 (Denz. 919):

S. q. d., absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum, a. s. Nach Christi Anordnung sollen die Priester tamquam praesides et iudices ... pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam aussprechen (cp. 5, Denz. 899); die Lossprechung des Priesters soll sich vollziehen ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur (cp. 6, Denz. 902). Dieses Dogma ist für die weitere Lehre von der Buße von grundlegender Bedeutung. Es ergeben sich aus ihm, wie sich zeigen wird, die wichtigsten Folgerungen.

Der Beweis für das Dogma muß dartun, daß sich die wesentlichen Erfordernisse eines regelrechten gerichtlichen Verfahrens in der kirchlichen Sündenvergebung finden. Diese Erfordernisse sind drei: die auctoritas iudicialis oder potestas iurisdictionis, die cognitio causae und die sententia iudicialis.

1. Schriftbeweis. – Aus Matth. 16, 18; 18, 19; Joh. 20, 23 (s. den Wortlaut S. 214. 216) ersehen wir:

a) Christus hat den Aposteln und ihren Nachfolgern die Vollmacht erteilt, an Gottes Statt über die Sünden zu urteilen, so daß ihre Entscheidung unmittelbar vor Gott im Himmel rechtskräftig ist.

b) Die Vollmacht ist eine zweigliedrige, nachzulassen oder zu behalten, zu lösen oder zu binden, und das Urteil soll selbstverständlich nicht willkürlich, sondern nach den Normen des göttlichen Rechts gefällt werden. Es soll also nicht eine bloße Erklärung sein, daß der Sünder bereits Vergebung von Gott empfangen habe, sondern ein richterliches Urteil, durch das der Priester als Stellvertreter Gottes ihm die Verzeihung gewährt oder versagt.

c) Die notwendige Vorbedingung hierfür ist die cognitio causae d. h. der Priester muß den Sachverhalt, nämlich die Sünden und die gegenwärtige Disposition des Sünders auktoritativ zur Kenntnis nehmen.

2. Die Tradition bestätigt, daß die Kirche ihre Bußgewalt nach Art eines Gerichtsverfahrens ausübt,

a) durch die Art der alten Bußpraxis, in der die drei genannten Erfordernisse klar zu erkennen sind,

b) durch ausdrückliche Zeugnisse. So spricht Tertullian Apol. 39 von dem strengen Gerichte der Kirche über die Sünder: nam et iudicatur magno cum pondere; summum futuri iudicii prae-

iudicium est; exhortationes, castigationes et censura divina. Hilarius In Matth. 16, 7: O beatus coeli ianitor, cuius arbitrio claves aeterni aditus traduntur, cuius terrestre iudicium praeiudicata auctoritas sit in coelo, ut quae in terris aut ligata sint aut soluta, statuti eiusdem conditionem obtineant et in coelo. Ib. 18, 3 bezeichnet Hilarius die Binde- und Lösegewalt als immobile severitatis apostolicae iudicium. Ambrosius In Ps. 38, 37: Dominus, quod ante erat iudicii sui, dedit apostolis. Hieronymus Ep. 14, 8: Claves regni coelorum habentes quodammodo ante diem iudicii iudicant. Augustinus De civ. Dei XX, 9, 2; Chrysostomus De sacerd. III, 5; Apost. Konstitutionen II, 11.

3. Dem theologischen Denken erscheint das richterliche Verfahren im Bußsakramente sehr zweckmäßig.

a) Die erstmalige Vergebung in der Taufe erfolgt durch einfache Schenkung, weil die vorhergegangenen Sünden geschehen waren, bevor der Mensch die rechte Glaubenserkenntnis besaß und bevor er zur Kindschaft Gottes wiedergeboren wurde. Nach der Taufe sind die Sünden ein gröberer Undank und eine schwerere Beleidigung Gottes und verdienen daher nach der göttlichen Gerechtigkeit eine strengere Sühne. Vgl. Trid. S. 14 cp. 2 (Denz. 895).

b) Durch die Taufe sind die Christen der Jurisdiktion der Kirche unterstellt worden Darum ziemt es sich, daß die in Sünde gefallenen Glieder der Kirche „sich als Schuldige diesem Gerichte stellen", um „durch das Urteil der Priester befreit" zu werden. Trid. l. c.

c) Das richterliche Verfahren im Bußsakramente schreckt in heilsamer Weise von dem Sündigen ab.

Vergleichen wir das Bußgericht mit den Gerichten in foro externo, so finden wir eine vielfache Verschiedenheit, die in dem besonderen Zwecke des ersteren begründet ist:

1. Während die Gerichte des forum externum die Aufgabe haben, die Ordnung in dem Gemeinwesen zu wahren und die Vergehen zu bestrafen, ist uns das Bußgericht von der Gnade Gottes als Sakrament zum Heile der Einzelperson gewährt worden; sein wesentliches Ziel ist, die Schuldigen von Sünde und Strafe, wenigstens von der ewigen Strafe zu befreien; eine eigentliche Verurteilung und Bestrafung kennt das Tribunal der Gnade und Barmherzigkeit nicht.

2. Das Urteil eines äußeren Gerichtes spricht das etwaige Nichtschuldig nur in dem Sinne aus, daß die Person vor der Öffentlichkeit nicht als Übertreter eines Gesetzes zu gelten hat; der Freispruch bewirkt die Unschuld nicht, sondern setzt sie voraus. Das Bußgericht hingegen übt seine Wirksamkeit in der Seele des Sünders, die Lossprechung bewirkt die Tilgung der auf ihr lastenden Schuld und Strafverbindlichkeit.

3. Die Feststellung des Tatbestandes geschieht in dem Bußsakramente nicht durch Zeugenverhör, sondern auf Grund freiwilliger und reumütiger Selbstanklage und erstreckt sich auch auf die geheimsten und rein innere Sünden. Das Wesentlichste ist die bußfertige Gesinnung und ihre Bekundung, während für den Richter in foro externo die Reue des Übeltäters nur nebensächliche strafmildernde Bedeutung hat.

Trotz dieser großen Unterschiede ist die Verwaltung des Bußsakramentes ebensogut ein richterlicher Akt, wie das Verfahren eines weltlichen Gerichtes oder eines äußeren kirchlichen Gerichtes, weil die wesentlichen Erfordernisse eines Gerichtsverfahrens auch bei der Buße vorhanden sind.

Bartmann II[5] 398 f.; Billot th. 1 f.; Gihr II[3] 23 ff.; Pesch VII[5] 45 ff.; Pohle III[6] 453 ff.; Sasse II 72 ff.; Scheeben-Atzberger IV 680 ff.

§ 43.

Materie und Form des Bußsakramentes.

I. Die Materie des Bußsakramentes sind die Akte des Pönitenten: Reue, Beichte und Genugtuung. Sie sind Teile des Sakramentes. De fide.

Trid. S. 14 can. 4 (Denz 914): S. q. negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur, a. s. Vgl. cp. 3 (Denz. 896), Eugens IV Dekret für die Armenier (Denz. 699) und Leos X Verurteilung von Luthers error 5 (Denz. 745).

Da das Bußsakrament nach der Anordnung Christi in der Weise eines Gerichtsverfahrens verwaltet werden soll, so muß das äußere Zeichen nach Materie und Form eben in den Bestandteilen dieses gerichtlichen Verfahrens gefunden werden. Nun wird aber bei diesem Sakramente nicht, wie bei den meisten anderen, eine körperliche Substanz angewandt, sondern es kommen nur Handlungen vor. Deswegen kann das Wort Materie hier nicht seinen eigentlichen, nächsten Sinn haben, und die Theologen sprechen, um diese Verschiedenheit anzudeuten, mit Decr. pro Arm. l. c., Trid. cp. 3, Cat. Rom. II, 5, 12 von der Quasi-Materie der Buße. Das soll nicht heißen, daß diese Handlungen nicht Materie im wahren Sinne seien, sondern daß sie nicht in der Anwendung einer materiellen Substanz bestehen. In Wirklichkeit sind sie wahre sakramentale Materie; denn sie sind darauf hingeordnet, durch einen weiteren Akt, der die Form ausmacht, sakramental vervollständigt und gleichsam formiert zu werden.

Die meisten Theologen finden in dem Bußsakramente mit dem h. Thomas 3 qu. 84 a. 2 auch den Unterschied der materia proxima und materia

remota. Die nächste Materie sind die genannten drei Akte des Pönitenten, die entfernte Materie die Sünden, die der Gegenstand dieser Akte sind (materia circa quam). Nur wird die materia remota in der Buße selbstverständlich nicht wie etwa das Taufwasser zu einem Mittel der Begnadigung, sondern sie soll verabscheut und ausgetilgt werden (materia removenda).

II. Reue, Beichte und Genugtuung des Pönitenten sind in dem Sinne Materie des Bußsakramentes, daß sie dessen Wesensteile sind und mit der Form das Sakrament konstituieren. Sententia longe communior. Unter der Genugtuung als Wesensteil des Sakramentes ist der Genugtuungswille zu verstehen. Die Ausführung dieses Willens ist nur ein integrierender Teil des Bußsakramentes.

Nur die Skotisten lehnen diesen Satz ab. Sie lehren, daß die Akte des Pönitenten nicht die Materie seien, aus der das Sakrament wesentlich konstituiert wird (materia ex qua), sondern nur die Materie, um die sich die Sakramentsspendung bewegt (materia circa quam). Sie seien nur partes sacramenti integrales, non essentiales, nämlich wie Skotus In 4 d. 16 qu. 1 n. 7 sagt, bloß Vorbedingungen des würdigen Empfanges (ad hoc, ut digne recipiatur sacramentum, requiruntur). In der Lossprechung allein bestehe das ganze Wesen des Bußsakramentes.

Für unseren Lehrsatz spricht

1. die Ausdrucksweise des Konzils von Trient S. 14 cp. 3 und can. 1 und 4. Denn a) wenn es die Lossprechungsworte als die Form und gleich danach die drei Akte des Pönitenten als die Materie des Sakramentes bezeichnet, so liegt es am nächsten, die letzteren ebenso wie die Form zum Wesen des Sakramentes zu rechnen. b) Wenn das Konzil sagt, die Kraft des Bußsakramentes liege „vorzüglich" (praecipue) in der Form, so muß sie zum Teil auch in der Materie liegen. Da nun die Kraft eines Sakramentes in dessen Wesen beruht, so muß auch die Materie, also die Akte des Pönitenten, zum Wesen des Bußsakramentes gehören. c) Das Konzil nennt diese Akte „Teile" der Buße, nicht bloße Bedingungen des würdigen Empfanges;

2. die Einsetzung der Buße als Bußgericht. Wie zu dem Wesen des Gerichtes in foro externo nicht bloß der Urteilsspruch, sondern auch die Erhebung der Anklage, die Feststellung des Tatbestandes und die Straffühne des Schuldigen gehören, so sind auch in der Buße die drei Akte des Pönitenten zu dem Wesen dieses Gerichtes zu zählen. Erstens kann der Tatbestand nur durch die Selbstanklage des Büßers zu der Kenntnis des Richters ge-

bracht werden; zweitens muß diese Anklage ein reumütiges Bekenntnis sein, weil die Lossprechung von Sünde und Strafe befreien soll, und drittens muß sie von dem Willen begleitet sein, die von dem Richter auferlegte Sühne zu leisten. Also Beichte, Reue, Genugtuungswille des Pönitenten sind Wesensteile des Bußgerichtes. Diese Akte können aber nur die Materie des Sakramentes d. i. jener Bestandteil sein, der noch der näheren Bestimmung und Ergänzung bedarf, um als Teil des sakramentalen Zeichens gelten zu können, während die Form d. i. der die Bestimmtheit und den Abschluß gebende Bestandteil in der Lossprechung besteht. Vgl. Cat. Rom. II, 5, 12. 20.

3. Reue, Beichte und Genugtuungswille können nicht bloße Vorbedingungen des würdigen Empfanges sein. Denn sonst empfinge jeder, der die Lossprechung des Priesters erhält, auch ohne Reue, Beichte und Genugtuungswillen gültig das Sakrament der Buße, ähnlich wie man die Taufe gültig empfängt, wenngleich man die Bedingungen des würdigen Empfanges nicht erfüllt hat. Den Unterschied der Taufe und Buße in dieser Hinsicht legt Thomas 3 qu. 84 a. 1 ad 1 dar. Bei der Taufe gilt von den Akten des Empfängers: non sunt de essentia sacramenti, sed dispositive se habent ad sacramentum; bei der Buße hingegen: ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae. Thomas rechnet die letzteren, wie die Gegenüberstellung zweifellos bekundet, zu der Materie, die das Wesen des Sakramentes mit ausmacht.

Die Skotisten machen geltend: Wenn der Pönitent die Materie, der Priester die Form setzt, so wird das Sakrament von zwei Personen gespendet. Der Priester ist aber der einzige Spender; daher muß in seinem Akte, also in der Lossprechung das ganze äußere Zeichen des Bußsakramentes liegen. – Allerdings muß bei den meisten Sakramenten der Spender außer der Form auch die Materie setzen, weil sonst die Worte der Form unwahr wären (z. B. Ich taufe dich usw.). Aber dies ist an sich nicht zu dem Wesen eines Sakramentes erforderlich. Der Priester ist in Wahrheit der einzige Spender des Bußsakramentes, wenn er die Lossprechung spricht und durch seine Intention Materie und Form zu der Einheit des sakramentalen Zeichens verbindet.

Die Skotisten berufen sich ferner auf die kirchliche Praxis, bewußtlose Sterbende, die der Akte der Reue, Beichte und Genugtuung nicht fähig sind, sub condicione zu absolvieren; denn wenn diese Akte zu der Wesenskonstitution des Sakramentes gehörten, so käme in solchem Falle das Sakrament gar nicht zustande. – Darauf ist zu erwidern: Da Reue, Beichte und Genugtuung nach den Skotisten die condicio sine qua non für den würdigen Empfang und somit für die Wirksamkeit der Lossprechung sind, so besteht dieselbe Schwierigkeit auch bei ihrer Theorie; man könnte ihnen also mit demselben Rechte entgegenhalten, daß auch bei ihrer Auffassung die Lossprechung der Bewußtlosen unwirksam wäre.

Die Berechtigung jener Praxis beruht darauf, daß man sehr oft bei solchen Bewußtlosen zwar keine sichere, aber doch immerhin eine zweifelhafte materia sacramenti annehmen und sich nach dem Grundsatze: In extremis extrema tentanda sunt im Notfalle mit einer zweifelhaften Materie begnügen darf. a) Wenn der Sterbende bisher seine kirchlichen Pflichten erfüllt und damit implicite das Verlangen nach den letzten Gnadenmitteln kundgegeben hatte, so darf man ihm die Absolution (sub condicione, weil die Materie zweifelhaft ist) erteilen. Weit sicherer ist jedoch in solchem Falle die Wirksamkeit der letzten Ölung. b) Selbst bei dem, der seine Pflichten aus Gleichgültigkeit nicht erfüllt hatte, aber doch katholisch geblieben war, liegt eine gewisse Wahrscheinlichkeit vor, daß er wenigstens im Tode die Hilfe der Kirche in Anspruch nehmen wollte. Deswegen darf man ihn in solchem Notfalle bedingungsweise lossprechen. c) Desgleichen wird man andersgläubigen Christen, wenn sie anscheinend bona fide sind und christlich gelebt haben, in demselben Falle die Lossprechung im Geheimen bedingungsweise erteilen dürfen. CIC 731, 2 erklärt allerdings: „Es ist verboten, Häretikern oder Schismatikern, auch wenn sie bona fide im Irrtum sind und darum bitten, die Sakramente der Kirche zu spenden, bevor sie ihren Irrtum verworfen haben und kirchlich rekonziliiert worden sind." Aber auf den Fall der Todesnähe und Bewußtlosigkeit dürfte sich dieses Verbot nicht erstrecken.

III. Die Form des Bußsakramentes besteht in den Worten der priesterlichen Lossprechung. Sie lauten in der lateinischen Kirche: Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Das Decr. pro Arm. (Denz. 699) und das Tridentinum S. 14 cp. 3 bezeichnen diese Worte als die sakramentale Form. Sie sind für diesen Zweck sehr geeignet; denn sie drücken klar und bestimmt die Anwendung der Gewalt aus, die Christus den Aposteln verheißen und übertragen hat.

Wie das Tridentinum hinzusetzt, gehören die nach kirchlichem Brauche beigefügten „Gebete" (Misereatur, Indulgentiam, Passio) „keineswegs zu dem Wesen der Form und sind auch zu der Spendung des Sakramentes nicht notwendig". Ähnliches gilt von den Worten, die dem Ego te absolvo unmittelbar vorhergehen und die Beseitigung von Exkommunikation, Suspension und Interdikt aussprechen. Sie dürfen aber nur aus triftigem Grunde ausgelassen werden. Vgl. CIC 885. Die sententia communis hält gegen Durandus auch die Worte in nomine Patris etc. für nicht wesentlich.

Ungültig ist eine Form, die den Spender und den Empfänger der Lossprechung nicht ausdrückt; denn dies ist zu einem richterlichen Urteilsspruch erforderlich. Zum mindesten gehören also zu der Gültigkeit des Sakramentes die Worte: Absolvo te oder gleichwertige Worte. Es wäre aber nur im Notfalle gestattet, sich auf diese kurze Formel zu beschränken.

Die Möglichkeit ohne Worte, bloß durch Winke loszusprechen, muß verneint werden. Die lehramtlichen Erklärungen (s. oben) setzen die Form ausdrücklich in die „Worte des Spenders" und das Dekret für die Armenier bemerkt zudem, daß der Priester die Worte „ausspricht" (verba, quae sacerdos profert, cum dicit: Ego te absolvo). Es gibt keine kirchliche Anweisung, daß die Worte im Notfall durch andere Zeichen ersetzt werden können.

Die schriftliche Lossprechung eines Abwesenden ist gleichfalls als unmöglich zu betrachten. Ein theologischer Streit hierüber wurde durch Clemens VIII 1602 (Denz. 1088) dahin entschieden, daß es „weder frei stehe, durch Brief oder durch Boten einem abwesenden Beichtvater die Sünden sakramental zu beichten noch von dem abwesenden die Lossprechung zu empfangen". Da der theologische Streit die Gültigkeit einer solchen Lossprechung betraf, so ist die Entscheidung im Sinne der Ungültigkeit, nicht der bloßen Unerlaubtheit zu verstehen. Auch Thomas Suppl. qu. 9 a. 3 ad 3 scheint der Absolution durch einen abwesenden Priester keinen Wert zuzuerkennen; denn er empfiehlt, eher einem anwesenden Laien als schriftlich dem abwesenden Priester zu beichten.

Die Gültigkeit einer telephonischen Lossprechung ist sehr zweifelhaft. Die Pönitentiarie hat im Jahre 1884 eine Entscheidung hierüber abgelehnt: Nihil est respondendum. Es ist in der Tat sehr fraglich, ob die künstliche Übermittlung der Stimme eine hinreichende Anwesenheit der Person gewährleistet. Doch darf, da die Ungültigkeit nicht feststeht, im Notfalle auch dieses Mittel versucht werden.

Ist die Anwendung einer deprekativen Form gültig?

1. Christus der Herr hat das Sakrament als ein Bußgericht gestiftet. Daß er den Wortlaut des richterlichen Erkenntnisses genau festgelegt habe, läßt sich nicht beweisen und ist kein Erfordernis der Einsetzung des Sakramentes in specie. Vgl. S. 18 f.

2. Die Kirche hat die Gewalt, die Form vorzuschreiben, die allein gültig sein soll. Das folgt schon daraus, daß sie die Erteilung der Jurisdiktion von der Anwendung einer bestimmten Form abhängig machen kann.

3. Bis in das 12. Jahrhundert hinein bediente sich die gesamte Christenheit deprekativer Formeln in verschiedener Fassung. Dann fing man im Abendlande an, indikative Formeln zu gebrauchen, und diese haben seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die ersteren schnell verdrängt. Fast der ganze Orient hat aber an der Bittform bis heute festgehalten. Sie bringt zum Ausdruck, daß die Sündenvergebung und Gnade ein ganz freies, ungeschuldetes Geschenk ist, das von Gott erbeten werden muß. Die indikative Form Ego te absolvo könnte den Eindruck erwecken, als ob die persönliche Heiligkeit und Geistesbegabtheit des Priesters das Ausschlaggebende wäre. Es ist daher begreiflich, daß sie in der alten Kirche, solange montanistische und donatistische Verirrungen die Christenheit beunruhigten, keinen Anklang fand. Daß man die donatistische Gedankenrichtung in ihr finden konnte, spricht Augustinus offen aus. Sermo 99, 8: Futuri erant homines, qui dicerent: Ego peccata dimitto, ego iustifico, ego sanctifico, ego sano, quemcunque baptizo. Das Ansehen des großen Lehrers hat das Aufkommen der indikativen Form in der katholischen Kirche lange gehemmt.

4. Viele nehmen an, daß die indikative Form Ego te absolvo etc. seit dem Tridentinum in der lateinischen Kirche die allein gültige sei. Andere sind mit Thomas 3 qu. 84 a. 3; Opusc. 18 (al. 20) der Meinung, jede rein

deprekative Form sei überhaupt ungültig, und berufen sich dafür auch auf die tridentinische Erklärung. Allein es läßt sich nicht beweisen, daß das Konzil die Absicht hatte, die ausschließliche Gültigkeit der indikativen Form auch nur für die lateinische Kirche festzustellen. Jedenfalls gab im Jahre 1595 Clemens VIII den unierten Griechen in Süditalien zu verstehen, daß sie in dem Gebrauche ihrer rein deprekativen Form nicht beunruhigt werden sollten. Sicher dürfte es auch sein, daß die Kirche die von den nichtunierten Orientalen in Bittform gespendete Lossprechung nach wie vor als gültig betrachtet.

5. Manche Thomisten haben das Bedenken, eine rein deprekative Form bringe die autoritative richterliche Entscheidung nicht genügend zum Ausdruck, der Priester trete nicht als Richter, sondern nur als Fürbitter für den Pönitenten auf. So hält auch Thomas 3 qu. 84 a. 3 ad 1 die Gebete Misereatur und Indulgentiam nicht für eine gültige Lossprechungsform, „weil der Priester durch diese Worte nicht anzeigt, daß die Lossprechung geschieht, sondern bittet, daß sie geschehen möge". Eingehend befaßt er sich in dem Opusc. 18 (al. 20): De forma absolutionis im gleichen Sinne mit unserer Frage. — Das Ansehen des h. Thomas verleiht seiner Ansicht sicher eine äußere Wahrscheinlichkeit, so daß man sie wohl gemäß dem in der Sakramentsspendung zu beobachtenden Tutiorismus befolgen müßte, auch wenn keine kirchliche Vorschrift bestände. Allein rein theoretisch betrachtet läßt sich für die Gültigkeit einer deprekativen Lossprechung ins Feld führen, daß es hauptsächlich auf die Intention und die Umstände, unter denen die Worte gesprochen werden, ankommt. Eine Lossprechung in Form einer Fürbitte kann ein wahrer Richterspruch sein, wofern sie von einem Träger der Lösegewalt in der Absicht zu lösen ausgesprochen wird. Die grammatikalische Form ist nicht ausschlaggebend. Wie in unserer indikativen Form Ego te absolvo nur die causa ministerialis der Sakramentsgnade (der Priester) ausdrücklich angegeben und die causa principalis (Gott) bloß virtuell mitbezeichnet wird, und wie eine deprekative Form zweifellos gültig ist, wenn sie beide Ursachen ausdrücklich angibt (etwa: Absolvat te Deus per meum ministerium, wie im heutigen griechischen Euchologion: Ὁ θεὸς συγχωρήσοι σοι δι' ἐμοῦ), so ist es auch wahrscheinlich an sich (d. h. solange die Kirche nicht anders entscheidet bzw. solange sie die Anwendung der indikativen Form nicht zur Bedingung der Jurisdiktion macht) eine gültige Lossprechung, wenn in Form der Fürbitte nur die Hauptursache ausdrücklich genannt und der priesterliche Richter durch den Zusammenhang der Worte mit der Beichthandlung virtuell mit bezeichnet wird (etwa: Domine Iesu Christe, absolve hunc a peccatis suis, oder: Dimittat tibi Deus peccata tua). Der Priester legt nach der kirchlichen Überzeugung, die den letzteren Formeln zugrunde liegt, für den Büßer, den er als Richter der göttlichen Verzeihung für würdig erachtet, Fürbitte bei Gott ein, eine Fürbitte, die sicher wirksam ist und ohne die keine Vergebung erlangt wird. So ist die Form zwar deprekativ, aber sie drückt einen wahren Richterspruch aus.

Bartmann II[5] 399 ff.; Billot th. 11; Billuart diss. 1 a. 2 et 3; Gihr II[3] 30 ff.; Gonet disp. 1 a. 3 et 4, disp. 12; Gotti qu. 1 dub. 2 § 2 et 3, qu. 8; Heinrich-Gutberlet X 153 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 33; Pesch VII[5] 51 ff. 140 ff.; Pohle III[6] 459 ff.; Salmant. disp. 1 dub. 2 et 4, disp. 2 et 3; Sasse II 89 ff. 201 ff.; Schanz 535 ff.; Scheeben-Atzberger IV 683 ff.; A. M. Königer, Burchard I von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit. München 1905, 139 ff.

§ 44.
Die Wirkungen des Bußsakramentes.

A. Die Nachlassung der schweren Sünden und ewigen Strafen.

Das Bußsakrament ist hauptsächlich zur Nachlassung der Todsünden und ihrer ewigen Strafen eingesetzt worden. Häretiker haben dies teils vollständig geleugnet, teils die Kraft des Sakramentes eingeschränkt. Außerdem erhoben sich über den Zeitpunkt des Nachlasses der schweren Sünden und über andere Fragen Meinungsverschiedenheiten (s. S. 212 f.). Wir behandeln daher diese Hauptwirkung der Buße in fünf Sätzen.

I. Das Bußsakrament bewirkt die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Todsünden nach Schuld und ewiger Strafe. De fide.

Eugen IV erklärt im Dekrete für die Armenier (Denz. 699): Effectus huius sacramenti est absolutio a peccatis. Das Tridentinum S. 14 cp. 3 (Denz. 896) stellt fest: Res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo. Vgl. can. 1 (Denz. 911). Die Versöhnung mit Gott schließt aber notwendig die Tilgung der Todsünde nach Schuld und ewiger Strafe in sich. S. 6 cp. 14 (Denz. 807) betont noch ausdrücklich, daß dieses Sakrament zugleich mit der Schuld die ewige Strafe erläßt.

Der Offenbarungsbeweis für dieses Dogma ist in den bisherigen Ausführungen schon enthalten. Christus hat den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt übertragen, die Sünden nachzulassen, wie er selbst sie nachgelassen hat, also die Ungerechtigkeit vollständig hinwegzunehmen, die Seele gänzlich mit Gott auszusöhnen. Die Väter sprechen die Vergebung der Sünden durch die Priester oft aus (S. 220 ff.). Insbesondere stellen sie Taufe und Buße als erste und zweite Buße hinsichtlich der Sündentilgung einander gleich (S. 221 f.). So auch Thomas Suppl. qu. 18 a. 1: Eodem modo se habet potestas clavium, quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus, quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non ita est de aliis sacramentis.

Wenn die Väter erklären, nur Gott könne die Sünden nachlassen, so treten sie damit unserem Dogma nicht entgegen, weil ja der Priester nur in der Kraft Gottes die Lossprechung spendet; die Väter wollen ausdrücken, daß vor Gott, der in die Herzen schaut, nur eine aufrichtige Buße gilt. — Wenn die alte Kirche auf schwere, lange dauernde Bußleistung großes Ge-

wicht legte, so ist darin kein Zweifel an der Kraft der kirchlichen Lösegewalt zu erblicken, sondern das Bestreben, die Aufrichtigkeit der Buße sicherzustellen.

Dazu kommt ein bedeutsamer innerer Grund: Das äußere Zeichen eines Sakramentes bewirkt, was es anzeigt. Demnach besteht die Wirkung des Bußsakramentes in der durch die Lossprechung ausgedrückten Vergebung der Sünden. Hiermit sind aber hauptsächlich die schweren Sünden gemeint, weil die Nachlassung der läßlichen Sünden durch so viele andere Mittel erzielt werden kann, daß die Einsetzung eines besonderen Sakramentes dafür kaum verständlich wäre.

II. Auch die schwersten Sünden und die Sünden der Rückfälligen werden durch das Bußsakrament nachgelassen. Es gibt keine unvergebbaren Sünden. De fide.

Montanisten und Novatianer leugneten, daß die Kirche die drei Kapitalsünden Götzendienst, Ehebruch und Mord vergeben könne. Gegen erstere schritt Papst Viktor, gegen letztere Papst Cornelius durch Ausschließung aus der Kirche ein. Die Väter, wie z. B. Epiphanius (Haer. 48 und 59) zählen sie zu den Häretikern. Auch dem Konzil von Trient S. 14 cp. 1 (Denz. 894) gilt der Novatianismus als Häresie. Die Donatisten erklärten die schweren Sünden der von ihnen Ausgeschlossenen für unvergebbar. Zahlreiche Konzilien verwarfen die Irrtümer dieser Sekte. Unter den Vätern kämpften besonders Optatus von Mileve und Augustinus gegen sie. Jede grundsätzliche Einschränkung des Nachlasses der nach der Taufe begangenen Sünden weist das Lateranense IV zurück (Denz. 430): per veram potest semper poenitentiam reparari. Das Tridentinum spricht die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden durch das Bußsakrament ganz allgemein aus, ohne eine Ausnahme zu machen (S. 6 cp. 14 und can. 29, Denz. 807. 839) und betont nachdrücklich, die Sünder können durch dieses Sakrament „mit Gott ausgesöhnt werden, so oft sie nach der Taufe in Sünde fallen" (S. 14 can. 1, Denz. 911).

1. Schriftbeweis. – Sowohl die Verheißungs- als auch die Einsetzungsworte sprechen die Übertragung einer Gewalt aus, die sich auf alle Arten von Sünden und Sündern erstreckt. Besonders deutlich ist der griechische Text von Joh. 20, 23: *Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς*: die Sünden aller Menschen fallen unter die den Aposteln verliehene Gewalt. – Ferner soll nach V. 21 die Sündenvergebungsgewalt Christi, die doch sicher unbeschränkt war und die er auch auf sehr schwere Verbrechen,

wie Ehebruch und Raub, angewandt hatte (Joh. 8, 3 ff.; Luk. 23, 43), auf die **Apostel** übergehen; und demgemäß vergibt nach 2 Kor. 2, 10 Paulus einem schweren Sünder, höchstwahrscheinlich einem Blutschänder, seine Sünde. — Endlich kannte der Alte Bund keine unvergebbaren Sünden; darum darf man sie im Neuen Bunde erst recht nicht annehmen.

Allerdings sagt der Herr Matth. 12, 31 f. (Mark. 3, 29; Luk. 12, 10) von dem, der **wider den Hl. Geist** lästert: Non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. Nach dem Zusammenhange bei Matthäus und Markus ist hier von einem besonders boshaften Widerstande gegen den Hl. Geist die Rede. Die Pharisäer nannten die Austreibung der Teufel durch Christus, in der jeder einen herrlichen Erweis der Gotteskraft erblicken mußte, Teufelswerk und bewiesen dadurch ihr **verstocktes Widerstreben wider die Wahrheit**, ihre gewollte Unbußfertigkeit. Die Bekehrung eines solchen Sünders ist **moralisch unmöglich**; seine Sünde wird nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, wenn nicht ein Wunder der Gnade geschieht, nicht vergeben werden. Der Grund ihrer Unvergebbarkeit liegt also keineswegs in dem Willen Gottes oder in einem Mangel der kirchlichen Lösegewalt, sondern in dem hartnäckig bösen Willen des Sünders. So erklärt auch Thomas 2, 2 qu. 14 a. 3; 3 qu. 86 a. 1 ad 3; De malo qu. 3 a. 15 diesen Text: die Sünde wider den Hl. Geist ist ihrer Natur nach unvergebbar, weil sie die Gnade des Hl. Geistes, die zur Vergebung der Sünden führt, fernhält. Jedoch kann Gottes Allmacht und Erbarmung auch solche Sünder quasi miraculose geistlich heilen.

Ähnlich ist Hebr. 6, 4—6 zu verstehen, wo es von den **Apostaten** heißt: Impossibile est, eos . . . rursus renovari ad poenitentiam (*εἰς μετάνοιαν*). Es ist eine **moralische, in dem inneren Zustande des Sünders begründete Unmöglichkeit**. Wer so große Gnaden — der Text weist im einzelnen auf sie hin — mit klarem Bewußtsein mit Füßen tritt, dessen Wille ist so an die Sünde hingegeben und an sie gekettet, daß ohne ganz außerordentliche Gnaden Gottes eine Sinnesänderung nicht zu erwarten steht. Paulus gibt hier eine ernste pastorale Warnung vor dem Rückfalle ins Judentum. Eine Ausnahme von dem allgemeinen Heilswillen Gottes oder von der allgemeinen Lösegewalt der Kirche aufzustellen, liegt ihm fern. — Die Stelle wird von manchen, auch von Thomas (In Hebr. 6 lect. 1; 3 qu. 84 a. 10 ad 1), auf die Unwiederholbarkeit der Taufe bezogen. Dann betrifft sie unsere Frage überhaupt nicht. Doch empfiehlt sich diese Deutung aus exegetischen Gründen weniger.

1 Joh. 5, 16 unterscheidet peccatum non ad mortem und **peccatum ad mortem**. Hält der Apostel etwa die „Sünde zum Tode" für unvergebbar? Er sagt: Betet für den, der die erstere Sünde getan, und er wird das Leben erlangen; für den, der die letztere begangen, zu beten will ich nicht empfehlen. Es handelt sich in beiden Fällen um Sünden, die des übernatürlichen Lebens verlustig machen, also bei dem peccatum ad mortem um eine besonders schwere Todsünde, und diese ist, wie sich aus der sonstigen johanneischen Lehre von der Sünde ergibt, die Sünde des **Abfalls vom Christentum**. Daß der Apostat ganz und gar keine Aussicht auf Vergebung habe, sagt Johannes nicht, auch verbietet er nicht, für ihn zu beten,

sondern sagt nur, daß er nicht dazu ermahne. Vgl. Augustinus Retract. I, 19, 7. Thomas De malo qu. 3 a. 15 ad 3: Non prohibetur, quin aliquis pro eo oret; sed non quicunque, quia non quicunque est tanti meriti, ut orando ei gratiam impetrare possit, quia sanatio talium est quasi miraculosa.

2. Traditonsbeweis. — Die Lehre, daß die Kirche gewisse Sünden nicht vergeben könne, ist innerhalb der Kirche nie geduldet worden. Tatsächlich wurden zu allen Zeiten auch die Kapitalsünder rekonziliiert. Es ist ein Irrtum, wenn behauptet wird, die gesamte Kirche habe lange Zeit den Kapitalsündern die Wiederaufnahme vollständig verweigert, und diese Regel sei erst durch das Bußedikt des Papstes Zephyrin: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto zugunsten der Unzuchtsünder durchbrochen worden. Im Gegenteil, Zephyrin schützte mit seiner Erklärung nur die bestehende Gewohnheit.

Den Beweis liefert Hermas, der wiederholt allen bußfertigen Sündern die Vergebung in Aussicht stellt (z. B. Mand. IV, 3, 7; Sim. VIII, 2, 9), auch den Ehebrechern (Mand. IV, 1, 5 ff.) und den Apostaten (Sim. VIII, 6. 4; IX, 26, 3 ff.). Ferner Dionysius von Korinth, der den Kirchen von Pontus anbefiehlt, alle Sünder, von welchem Falle auch immer sie sich bekehren, gütig anzunehmen (δεξιοῦσθαι); eine bloße Zulassung zur Buße ohne Aussicht auf Vergebung (Harnack) kann hiermit nicht gemeint sein. Diese Praxis, alle reumütigen Sünder nach geleisteter Buße zu rekonziliieren, wird auch bezeugt von Clemens Alex., Tertullian in seiner katholischen Zeit und von dem Bischof von Karthago (Agrippinus ?), gegen den Tertullian als Montanist die Schrift De pudicitia richtete, sehr wahrscheinlich auch von Irenäus (s. die Belegstellen S. 220 ff.). Also die Erklärung des Papstes Zephyrin steht mit der früheren Praxis der Kirchen in vollem Einklang. Nur von „einigen Bischöfen" in Afrika hören wir (bei Cyprian Ep. 55, 21), daß sie die Fleischessünder von der Rekonziliation völlig ausschlossen; es wurde jedoch in dieser ihrer Praxis kein Grund erblickt, die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen aufzuheben, ein Beweis, daß es sich nur um eine abweichende Handhabung der Kirchenzucht, nicht um eine grundsätzliche Einschränkung der kirchlichen Vergebungsgewalt handelte.

Auch die Mörder konnten nach Clemens Alex. (l. c.), Origenes (In Exod. hom. 6, 9; In Matth. tom. 13, 30), Didaskalia II, 23, 1, Hippolytus (Philos. IX, 12) kirchliche Vergebung erhalten. In Spanien blieben sie jedoch nach der Vorschrift der Synode von Elvira can. 63 (zwischen 306 und 312) für immer exkommuniziert. Diese Synode setzte auch für gewisse Sünden des Götzendienstes und der Unzucht dieselbe Strafe fest.

Allgemeiner, vielleicht ganz allgemein war die Praxis, keinen Rückfälligen zum zweiten Male zu der öffentlichen Buße mit Aussicht auf kirchliche Vergebung zuzulassen. Schon Hermas (oben S. 221), Tertullian (S. 221 f.), Origenes (In Lev. hom. 15, 2) bezeugen diese Regel. Noch zur Zeit des h. Augustinus (Ep. 153, 3, 7) und des Papstes Leo I (Ep. 167 qu. 9. 13) bestand sie, und sie war nach Leos Worten für manche ein Grund, die Übernahme der öffentlichen Buße hinauszuschieben, weil eben nach einem Rückfall keine nochmalige Buße gewährt wurde. Daß

Augustinus für die Rückfälligen in Todesgefahr eine private priesterliche Lossprechung eingeführt habe, wird ohne hinreichenden Grund aus Ep. 228, 8 erschlossen. Jene Strenge beruhte aber nicht etwa auf der Annahme, die Kirche könne den Rückfall in die Kapitalsünde nicht mehr vergeben, sondern sie war eine Maßnahme der kirchlichen Disziplin, wie Augustinus Ep. 153, 3, 7 sagt: Locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis. Wußten die Büßer, daß sie nur ein einziges Mal auf die Wiedereinsetzung in die kirchliche Gemeinschaft rechnen durften, so hüteten sie sich um so sorgfältiger vor dem Rückfall. Übrigens nahm die Kirche den Rückfälligen nicht alle Hoffnung, sondern mahnte sie, sich durch eifrigste Buße der Barmherzigkeit Gottes zu empfehlen: Quis nostrum ita desipit, ut huic homini (scil. sic poenitenti) dicat: nihil tibi ista proderunt in posterum? (Augustinus ib.). Die Verordnung des Papstes Siricius (384—399) Ep. I, 5, 6, die manche als die erstmalige Durchbrechung der rigorosen Strenge betrachten, betrifft nicht solche, die nach der Rekonziliation eigentlich rückfällig geworden sind, sondern solche, die entgegen den Bußgesetzen den ehelichen Verkehr wieder aufgenommen hatten. Siricius befiehlt deren Ausschließung von der Kommunion, will aber gestatten, daß sie auf dem Sterbebette kommunizieren.

III. **Alle schweren Sünden werden gleichzeitig erlassen. Keine schwere Sünde wird ohne die anderen vergeben.** Sententia communis. — **Auch nach der absoluten Macht Gottes kann keine Todsünde ohne die anderen vergeben werden.** Sententia probabilior gegen Skotus, Suarez u. a.

1. Alle schweren Sünden bilden insofern eine Einheit, als jede von ihnen den Gnadenstand, die Kindschaft und Freundschaft Gottes zerstört und verhindert. Nun geschieht aber die Tilgung der schweren Sünde durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade, und es ist selbst nach der absoluten Macht Gottes unmöglich, daß der Gnadenstand und der Zustand der Todsünde in einer Seele zusammenbestehen (vgl. Bd. II[5] 492 f.). Folglich werden notwendig entweder alle Todsünden oder gar keine vergeben. Thomas 3 qu. 86 a. 3.

2. Es ist nicht möglich, eine Todsünde wahrhaft zu bereuen, solange man an einer anderen Todsünde innerlich festhält. Ohne wahre Reue wird aber keine einzige Sünde nachgelassen. Folglich wird keine schwere Sünde vergeben, ohne daß sich die Vergebung auf alle erstreckt. Thomas ib.

3. Von seiten Gottes ist nicht zu erwarten, daß er bloß einen Teil der Sünden nachlassen will. Hoc esset contra perfectionem misericordiae Dei, cuius perfecta sunt opera (Deut. 32, 4); unde cuius miseretur, totaliter miseretur. Thomas ib.

IV. **Die Vergebung der Sünden ist endgültig. Die nachgelassene Schuld und Strafe kehrt nie zurück.** Sententia communis. Nur einzelne Frühscholastiker, wie Gratian und Prä-

positivus, haben angenommen, daß die Schuld und Strafe der früheren Sünde bei einem neuen Sündenfalle wiederkehren.

1. Hl. Schrift. — Die Verheißungs- und Einsetzungsworte (S. 214 ff.) lehren einfachhin die Gewalt zu vergeben oder zu behalten, zu lösen oder zu binden. Diese Gewalt soll in einem endgültigen Gerichtsverfahren, dessen Urteil im Himmel Gültigkeit hat, zur Anwendung kommen. Ebenso lehren die biblischen Aussprüche über die Tilgung, Hinwegnahme, Entfernung, Abwaschung der Sünden, daß diese schlechthin beseitigt werden. Zudem gilt allgemein der Grundsatz: „Gott bereut seine Gaben nicht" (Röm. 11, 29; vgl. Num. 23, 19; 1 Kön. 15, 29). Wenn bei einer neuen Sünde die alten wiederkehrten, so dürfte, weil Rückfälle leider etwas Alltägliches sind, die Hl. Schrift eines Hinweises darauf nicht ermangeln.

Man hat einen solchen Hinweis in der Parabel Matth. 18, 23 ff. finden wollen, wo der König seinem Knechte eine Schuld erläßt, den Nachlaß aber widerruft, nachdem der Knecht sich gegen einen Mitknecht hartherzig gezeigt hat. Aber in den Parabeln ist vor allem auf den Kern zu sehen. Dieser lehrt uns hier, versöhnlich zu sein, da Gott uns unsere Schulden nicht vergibt, wenn wir dem Nächsten nicht verzeihen. Obige Züge gehören bloß zur Ausmalung und berechtigen nicht zu weitgehenden Schlüssen; sie passen auf einen menschlichen König, nicht auf den allwissenden und unveränderlichen Gott.

2. Tradition. — Mehrere Väter, Ambrosius De paenit. II, 6, 40, Prosper Resp. ad obiect. Gallorum 2, Papst Gelasius Fragm. 44, vertreten unseren Satz ausdrücklich.

Ein Augustinustext (De bapt. c. Donat. I, 12, 20; ähnlich III, 13, 18; Sermo 83, 6, 7), der die Wiederkehr der Sünden ausspricht, ist wohl mit Thomas 3 qu. 88 a. 1 ad 1 so zu erklären, daß Augustinus an ein Zurückkehren der Sünden in uneigentlichem Sinne denke, insofern bei der neuen Sünde die Gnadenberaubtheit und die ewige Strafe wieder eintreten; denn die neue Sünde hat dieselben wesentlichen Wirkungen, die auch die früheren Sünden gehabt hatten.

3. Das theologische Denken macht geltend, daß die Sünde, die völlig ausgetilgt ist, nach ihrem physischen Sein nur durch eine nochmalige, vollständig neue Produktion desselben Aktes wiederkehren kann. Der Mensch kann aber dieselbe sündhafte Tat nicht noch einmal vollziehen; die neue Sünde ist eine neue Tat und bewirkt neue Schuld und Strafe. Noch unerträglicher wäre der Gedanke, daß der allheilige Gott die frühere Sünde reproduziere.

Die Sünden werden nach ihrem moralischen Sein, nach Schuld und Strafe, durch die Lossprechung gänzlich ausgelöscht, und zwar, wie die Aussprüche der Hl. Schrift und die Absolutionsform erkennen lassen, ohne daß Gott ihre Tilgung davon abhängig macht,

daß der Sünder nie rückfällig wird. Daher kehrt weder die Schuld noch die Strafe zurück, wenn eine neue schwere Sünde begangen wird. Denn die neue Sünde könnte nur durch einen göttlichen Ratschluß diese Wirkung haben.

Das Wiederaufleben der schon nachgelassenen Sünden würde auch die widersinnige Folge haben, daß jede schwere Sünde eine etwa früher begangene und bereits getilgte Sünde ganz anderer Art wieder zurückführte, daß also Unkeuschheit ohne weiteres einen Sünder wieder ungläubig machte, oder daß die Sünde der Verschwendung ihn zu der Sünde des Geizes zurückführte (Thomas ib. a. 1).

Endlich müßten, falls die Sünden wirklich wiederkehrten, nach jedem Rückfalle alle bisherigen Sünden von neuem gebeichtet und abgebüßt werden; und nicht nur dies, auch die Erbsünde würde, da die Taufe die Sünden nicht wirksamer tilgt als die Buße, jedesmal zurückkehren und müßte jedesmal durch eine Wiedertaufe nachgelassen werden, was dem katholischen Dogma widerspricht.

Nur von einer gewissen virtuellen Wiederkehr der vergebenen Sünden kann nach Thomas l. c. die Rede sein, insofern die neue Sünde gerade infolge des Verhältnisses zu den vergebenen eine größere Bosheit, nämlich eine Undankbarkeit enthält.

V. Die Sünden werden durch die priesterliche Lossprechung erlassen, wenn sie nicht schon vorher durch vollkommene Reue getilgt worden sind. Sententia certa.

Ältere Scholastiker waren der Meinung, die Nachlassung der Sünden dürfe nur als eine Wirkung der Reue angesehen werden und gehe der sakramentalen Lossprechung immer vorher; die Lossprechung habe hinsichtlich der Schuld der Sünde keine Wirkung, sondern sei nur die Erklärung des Priesters, daß Gott die Schuld wegen der Reue bereits erlassen habe. Diese falsche Vorstellung ist allerdings keine Leugnung des Bußsakramentes, aber ein Irrtum über das Verhältnis zweier Wesensbestandteile des Sakramentes, Reue und Lossprechung, zueinander. Namentlich der h. Thomas ist dieser irrigen Auffassung entgegengetreten. Sie wurde aber durch Bajus und die Jansenisten wieder aufgefrischt, obwohl die Frage inzwischen nicht nur wissenschaftlich, sondern auch durch kirchliche Lehre geklärt worden war. Das Konzil von Trient hatte nämlich die Bedeutung der Lossprechung mit den Worten festgestellt: Docet praeterea sancta synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc. (S. 14 cp. 3, Denz. 896). Ist die Lossprechung des Priesters der vorzüglich wirksame Teil des

Sakramentes, so ist ihr insbesondere die wesentliche Wirkung, die Nachlassung der Sünden, zuzuschreiben.

Die Begründung ist daraus zu entnehmen, daß die kirchliche Vergebungsgewalt nach der Anordnung Christi in einem förmlichen Richterspruche ausgeübt werden soll. Es ist darum ausgeschlossen, daß dieser Spruch niemals an schweren Sünden das wirkt, was er ausdrückt. Daß die vollkommene Reue, die das votum sacramenti einschließt, schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die schwere Sünde nebst der ewigen Strafe tilgt, wird § 46 II gezeigt werden. Beim Empfange des Bußsakramentes aber wird die Nachlassung, wie Thomas 3 qu. 86 a. 6 bemerkt, durch die Bußakte des Pönitenten und die Lossprechung gemeinsam bewirkt, hauptsächlich aber durch die Lossprechung kraft der Schlüsselgewalt. Denn das Formale des Bußsakramentes trägt mehr zu der Wirkung bei, als das Materiale. Ähnlich wie bei der Taufe die Worte des Spenders hauptsächlicher (principalius) wirksam sind, als das Wasser, indem das Wasser aus den Worten seine sakramentale Kraft empfängt, so sind in der Buße die Akte des Pönitenten nur in zweiter Linie (secundario) wirksam, prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiae (ib.).

Jene Scholastiker, die die Befreiung von der schweren Schuld in keinem Falle als Wirkung der priesterlichen Lossprechung betrachteten, konnten der letzteren natürlich keine hohe Bedeutung beilegen.

1. Wie Abaelard und seine Schule, Magister Roland, Omnebene, Petrus Lombardus u. a. annahmen, gibt der Priester in der Lossprechung nur die Erklärung ab, daß Gott den Pönitenten wegen seiner Reue bereits von der Sünde und ewigen Strafe gelöst habe, er hebt die von der Kirche auferlegten zeitlichen Strafen, die etwa noch nicht abgebüßt sind, auf und setzt den Büßer wieder in die kirchlichen Rechte ein. Diese Ansicht ist in der späteren, das Bußsakrament geradezu leugnenden Fassung der Reformatoren von der Kirche offen verworfen worden. Das Konzil von Trient sagt: „Die Lossprechung des Priesters ist nicht eine bloße leere Dienstleistung, das Evangelium zu verkünden oder zu erklären, daß die Sünden nachgelassen seien“ (S. 14 cp. 6, Denz. 902). So weit gingen jene Scholastiker nicht. Aber ihre Ansicht ist mit dem h. Thomas 3 qu. 84 a. 3 ad 5 für unvollkommen zu erklären, weil sie die Kraft der Sakramente des Neuen Bundes, wirksame Zeichen der Gnade zu sein, nicht hinreichend erkennen läßt. Der Priester erklärt nicht nur, daß der Pönitent gereinigt sei, sondern bewirkt es auch.

2. Nach Hugo und Richard von St. Viktor hebt die Lossprechung die ewige Strafe auf, nachdem die Schuld der Sünde schon vorher wegen der Reue unmittelbar von Gott getilgt sei. Aber auch diese Meinung ist unhaltbar. Denn die Folge wäre, daß ein von der Sünde befreiter, mit der Gnade ausgestatteter Mensch, ein Kind Gottes und Erbe des Himmels für die Hölle bestimmt wäre, solange er die Lossprechung nicht empfangen hätte. Das Konzil von Trient S. 6 cp. 14 (Denz. 807) lehrt, daß „durch

das Sakrament oder das Verlangen nach dem Sakramente die ewige Strafe mitsamt der Schuld nachgelassen wird".

3. Daß die Lossprechung nur zeitliche Strafen beseitige, wie Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura meinten, ist ebensowenig glaubhaft. Denn da es zahlreiche andere Mittel gibt, sie zu tilgen, so wäre die Einsetzung sakramentaler Lossprechung hierfür überflüssig. Und das „Behalten" zeitlicher Strafen wäre aus demselben Grunde so gut wie wirkungslos.

4. Robertus Pullus schrieb der sakramentalen Lossprechung außer der Nachlassung der zeitlichen Strafen auch einen Zuwachs an Heiligungsgnade, also die Erteilung der gratia secunda zu. Damit war der richtige Weg, der zu einer befriedigenden Theorie von der Bedeutung der Lossprechung führte, beschritten. Nur blieb Pullus auf halbem Wege stehen und dachte bloß an die Eingießung der gratia secunda, obwohl kein Grund vorliegt, die Erteilung der gratia prima und damit die Tilgung der schweren Sündenschuld von der sakramentalen Wirksamkeit auszuschließen oder sie bloß äußerlich mit ihr in Verbindung zu setzen. Erst Thomas hat nach vorbereitenden Erörterungen des Wilhelm von Paris und Albertus Magnus entschieden die Erteilung der ersten Gnade und die Sündentilgung hauptsächlich der objektiven Wirksamkeit des Sakramentes zuerkannt.

B. Die übrigen Wirkungen.

I. Das Bußsakrament tilgt die läßlichen Sünden, die der Pönitent in gehöriger Weise dem Bußgerichte unterstellt. Sententia certa.

Das Tridentinum S. 14 cp. 5 (Denz. 899) nennt den Brauch frommer Menschen, läßliche Sünden zu beichten, „recht und nützlich", und verkündigt can. 7 (Denz. 917) das Dogma: „Es ist erlaubt, läßliche Sünden zu beichten". Vgl. auch Denz. 748. 1539.

Es ist ja doch selbstverständlich, daß ein Sakrament, das Todsünden vergibt, auch läßliche Sünden zu tilgen imstande ist. Nirgends sind die letzteren von der Vergebungsgewalt ausgenommen worden, weder in den Worten Christi noch in der Lehre der Kirche. Zwar hat die altkirchliche Praxis, wie es scheint, bis ins 4. Jahrhundert hinein keine Beichten gekannt, in denen man sich nur läßlicher Sünden anklagte und von ihnen sakramental losgesprochen wurde. (Über die Anfänge vgl. Hörmann 171 ff.) Aber dies beweist nur, daß man nicht von Anfang an alle Folgesätze und den ganzen reichen Segen, der in dieser Stiftung Christi beschlossen lag, erkannte. Zudem wirkt jede Eingießung der Gnade bei Erwachsenen sündentilgend an läßlichen Sünden; denn „es gibt bei ihnen keine Eingießung der Gnade ohne eine aktuelle Bewegung des freien Willens zu Gott und gegen die Sünde" (Thomas 3 qu. 87 a. 2).

Im Unterschiede von den schweren Sünden kann eine läßliche Sünde ohne die anderen nachgelassen werden (ib. a. 3 ad 2), niemals

aber eine läßliche Sünde ohne Nachlassung der schweren, wenn solche vorhanden sind (a. 4).

II. Das Bußsakrament bewirkt die Nachlassung zeitlicher Strafen. Diese Wahrheit ist durch das Konzil von Trient indirekt ausgesprochen worden, indem es das Dogma definierte, „mit der Schuld werde nicht immer die ganze Strafe von Gott nachgelassen“ (S. 14 can. 12), und „wenn die ewige Strafe durch die Kraft der Schlüssel aufgehoben sei, so bleibe meistens zeitliche Strafe zur Abbüßung zurück“ (can. 15; vgl. S. 6 can. 30).

Die Theologen erkennen einmütig den Satz an. Der h. Thomas stellt z. B. die Frage, was bezüglich der zeitlichen Strafen geschieht, wenn eine und dieselbe Sünde wiederholt gebeichtet wird. Er sagt: In prima absolutione alicui plus et minus de poena dimittitur vi clavium, secundum quod plus se ad gratiam disponit. Et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota poena tollatur. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota poena tollatur (In Sent. 4 d. 18 qu. 1 a. 3 sol. 2 ad 4; vgl. d. 17 qu. 3 a. 3 sol. 5 ad 4; a. 5 sol. 2 usw.).

Daß das Bußsakrament in den meisten Fällen nicht die ganze Strafe tilgt, wird § 50 gezeigt werden.

III. Das Bußsakrament gießt der Seele die sakramentale Gnade ein. Diese ist keine andere als die heiligmachende Gnade mit der besonderen Bestimmung und Kraft, der Seele ein Heilmittel gegen die Sünde zu sein.

Die Buße hat wie alle Sakramente des Neuen Bundes die Eingießung der heiligmachenden Gnade zur Wirkung (s. S. 21). Entweder ist der Empfänger im Zustande der Todsünde, dann wirkt die Buße als Sakrament der Toten (iustitia amissa reparatur), oder er ist im Zustande der Gnade, dann wirkt sie als Sakrament der Lebendigen (iustitia coepta augetur; vgl. Trid. S. 7 Prooem. ad decr. de sacr.).

Die sakramentale Gnade ist nun nichts anderes als die heiligmachende Gnade mit einem sie vervollkommnenden Modus, durch den sie eine Beziehung zu dem besonderen Zwecke des betreffenden Sakramentes hat (S. 22 f.). Der wesentliche Zweck des Bußsakramentes ist aber die Heilung der sündigen Seele. Darum heißt es auch im Decr. pro Armenis (Denz. 695): Quodsi per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur. Die Sakramentsgnade der Buße ist demnach die heiligmachende Gnade mit einer ihr gerade in diesem Sakramente

eigentümlichen modalen Vollkommenheit, durch die sie die Sünde tilgt und die von der Sünde verursachte Verwundung und Erschlaffung (reliquiae peccati) heilt und dem Pönitenten ein moralisches Anrecht auf alle aktuellen Gnaden gewährt, die ihm helfen, die Frucht des Bußsakramentes dauernd zu bewahren.

IV. **Wird das Bußsakrament mit unvollkommener Reue (attritio) empfangen, so bewirkt das Sakrament ex opere operato die vollkommene Reue (contritio), es macht den attritus zum contritus. Wird es mit vollkommener Reue empfangen, so macht es den contritus zum magis contritus.** Somit gehört die vollkommene Reue durch Vermittlung der Heiligungsgnade immer zur Wirkung des Sakramentes. Die durch das Sakrament eingegossene Gnade wirkt gestaltend und bewegend auf die Erweckung der Reue ein und veranlaßt einen dem Grade dieser habituellen Gnade entsprechenden Akt der contritio.

Dieser Akt der contritio ist die vom Sakramente selbst mitgeteilte **letzte** Disposition zur habituellen Gnade, durch die der Pönitent den Zustand der Gerechtigkeit, Freundschaft und Kindschaft Gottes im Sakramente wiederempfängt oder in höherem Grade erlangt. Zugleich ist dieser Akt der contritio auch jener Akt des freien Willens, mit dem der Pönitent die ihm wiedergeschenkte oder vermehrte Gerechtigkeit, Freundschaft und Kindschaft Gottes in geziemender Weise in Empfang nimmt. Vgl. Trid. S. 6 cp. 7 (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum); Thomas 1, 2 qu. 113 a. 3.

Die Reue hat also im Bußsakramente je nach verschiedenen Rücksichten eine verschiedene Aufgabe oder Stellung. Sie ist einerseits etwas **objektiv** zum Wesen des Sakramentes Gehöriges, also **sakramental**, andererseits die **letzte subjektive Disposition** auf den Empfang der heiligmachenden Gnade oder auf deren Vermehrung. Die Bedeutung als letzte Disposition hat sie nur als vollkommene Reue (contritio). Die sakramentale Reue läßt sich sodann unter der dreifachen Rücksicht des sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum betrachten. Sie ist nämlich erstens ein Teil des äußeren Zeichens, also des **sacramentum tantum**, und zwar reicht dazu die unvollkommene Reue (attritio) aus; sie gehört in Verbindung mit Beichte und Genugtuungswille zum sakramentalen Zeichen der Hinwegnahme der Schuld. Zweitens ist die contritio oder deren Vermehrung **res et sacramentum**; sie ist **res** sacramenti; denn sie wird durch das ganze äußere Zeichen ex opere operato verursacht, sie ist aber zugleich in ihrem Zusammenhange mit dem äußeren Zeichen, dem sacramentum tantum, selbst auch wieder **sacramentum**, da sie ja in diesem Zusammenhange ebenso wie die unvollkommene Reue und zwar noch in höherem Grade als diese die Hinwegnahme der Schuld mitbezeichnet. Drittens bewirken das ganze äußere Zeichen und die dadurch geschenkte oder vermehrte Kontrition ex opere operato die **res tantum**, die in der heiligmachenden Gnade besteht, so daß die vollkommene Reue nicht nur subjektiv die letzte Vorbereitung auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade ist, sondern auch objektiv an der Kraft des Sakramentes teilnehmend diese Gnade mit hervorbringt. Vgl. 3 qu. 84 a. 1 ad 3; In Sent. 4 d. 22 qu. 2 a. 1 sol. 2.

V. Das Bußsakrament läßt die durch die schwere Sünde ertöteten früheren Verdienste wieder aufleben.

Den Beweis dieses Satzes und die Erörterung über das Maß, in dem die Verdienste wiederkehren, s. Bd. II[5] 541 ff.

VI. „Die Aussöhnung mit Gott hat mitunter (interdum) bei frommen Männern, die dieses Sakrament mit Andacht empfangen, Frieden und Heiterkeit des Gewissens und lebhafte geistliche Tröstung zur Folge." So Trid. S. 14 cp. 3. Diese Wirkung ist also akzidenteller Art, sie tritt nicht immer und nicht bei allen ein.

Bartmann II[5] 395 ff. 430 ff.; Billot th. 7—10; Billuart diss. 3; Gihr II[3] 20 ff. 151 ff.; Gonet disp. 3—6; Gotti qu. 3; Heinrich-Gutberlet X 32 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 35 et 36; Pesch VII[5] 14 ff. 155 ff.; Pohle III[6] 445 ff. 475 ff.; Salmant. disp. 6; Sasse II 45 ff. 215 ff.; Schanz 599 ff.; Scheeben-Atzberger IV 718 ff.; G. Michelini, Il „peccato irremissibile" (Mt 12, 31; Mc 3, 29; Luc 12, 10): Rivista storico-critica delle scienze teologiche 1910, 454 ff.; M. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des h. Thomas von Aquin. Freiburg 1901; J. Göttler, Der h. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes. Freiburg 1904; R. M. Schultes, Die Lehre des h. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament: Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. XXI (1906/7) 72 ff. 143 ff. 273 ff. (Sonderabdruck Paderborn 1907); Ders., Die Reuefrage in neuester Beleuchtung: Katholik 1908 I 161 ff.; M. Schu, Die Aussöhnung des Sünders mit Gott durch das Sakrament der Buße. Paderborn 1872; Hörmann (s. § 41) 86 ff.; Rauschen[2] 147 ff.; Batiffol[2] 45 ff. 69 ff. 111 ff.; A. d'Alès, L'Edit de Calliste. Paris 1914; J. Scheller, Das Nichtwiederaufleben der schweren Sünde: Zeitschrift für kath. Theol. 1891, 241 ff.; Ders., Wiederaufleben der durch eine schwere Sünde ertöteten Verdienste: Ebd. 19 ff.; J. De Ghellinck, La réviviscence des péchés pardonnés: Nouv. Revue Théol. 1909 Juli.

3. Kapitel.

Die Akte des Pönitenten im einzelnen.

I. Die Reue.

§ 45.

Begriff, Notwendigkeit und Eigenschaften der Reue.

I. Begriff der Reue.

„Die Reue ist ein Schmerz der Seele und ein Abscheu über die begangene Sünde, mit dem Vorsatze nicht mehr zu sündigen." Trid. S. 14 cp. 4 (Denz. 897): Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Gegen Luther fügt das Konzil noch

die besondere Erklärung hinzu, daß die Reue „nicht bloß das Ablassen von der Sünde und der Vorsatz und Beginn eines neuen Lebens sei, sondern auch den Haß gegen das bisherige Leben einschließe", gemäß Ezech. 18, 31; Ps. 6, 7; 50, 6; Js. 38, 15. Vgl. auch die durch Leo X 1520 verworfene These Luthers n. 7 (Denz. 747): Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus huc usque data praestantius: De cetero non facere summa poenitentia, optima poenitentia nova vita. Zwar ist das Ziel der Bekehrung ein neues Leben, aber zunächst muß der Sünder seine Sünden wahrhaft beklagen und verabscheuen.

Gegenstand der Reue ist also die Sünde, nicht sonstige Übel, und zwar die Sünde, die man selbst begangen hat. Zur wahren Reue ist erforderlich, daß man die Sünde als eine Beleidigung Gottes und als ein das rechte Verhältnis zu Gott störendes Übel erkennt und schmerzlich verabscheut und ihre Wiederholung für alle Zukunft mit entschiedenem Willen ausschließt. Sie umfaßt drei Akte: Abscheu, Schmerz und Vorsatz. Der Schmerz dürfte das eigentliche Wesen der Reue ausmachen, während Abscheu und Vorsatz zu der Vollständigkeit der Reue gehören. Denn gerade in dem Schmerze kommt die contritio, die Zerreibung und Zermürbung der Seele zustande, wenn sie auf Grund der Erkenntnis der Sünde als einer Beleidigung Gottes und eines Übels, das das rechte Verhältnis zu Gott stört, sich in Trauer und Kummer gleichsam verzehrt. Nur der Schmerz ist auch ein gewisses Strafübel, durch dessen Erduldung Gott eine Sühne geleistet wird. Dem Abscheu kommen diese Eigenschaften nicht zu Zudem würden auch die Seligen im Himmel Reue empfinden können, wenn diese wesentlich in dem Abscheu vor der Sünde bestände. Darum legt auch Thomas Suppl. qu. 1 a. 1 in den Begriffsbestimmungen der Reue das Hauptgewicht auf den Schmerz.

II. Notwendigkeit der Reue.

Die Reue ist zur Erlangung der Sündenvergebung unbedingt notwendig. Das Tridentinum l. c. erklärt, daß diese Notwendigkeit quovis tempore bestand. Sie ergibt sich aus der Notwendigkeit der Buße, deren Kern die Reue ist (S. 211).

Die Frage, ob die Reue förmlich und ausdrücklich erweckt werden muß (contritio formalis et explicita), ist für die sakramentale Reue jedenfalls zu bejahen, da sie ein Wesensteil des Sakramentes ist. Auch außerhalb des Bußsakramentes ist an sich die förmliche und ausdrückliche Reue für die Vergebung schwerer Sünden erforderlich, aber per accidens kann die virtuelle und einschließliche Reue (contritio virtualis et implicita) d. h. der Akt der Caritas, der die Reue der Kraft nach einschließt, zur Sündenvergebung genügen. Wenn ein Todsünder die Caritas erweckt, ohne sich dabei seiner Sünden zu erinnern, so wird er durch diesen Akt der Liebe ohne ausdrückliche Reue gerechtfertigt (Thomas De carit. a. 6). Zur Nachlassung läßlicher Sünden außerhalb des Bußsakramentes bedarf es nur einer virtuellen Reue, und zwar scheint jeder übernatürliche Willensakt, der an sich auf Gott oder göttliche Dinge hingeordnet ist, wenigstens virtuell in Gegensatz zu der läßlichen Sünde zu stehen und

zu ihrer Tilgung zu genügen, vorausgesetzt, daß der Wille keinerlei Anhänglichkeit oder Affekt mehr zu ihr hegt. Thomas 3 qu. 87 a. 1.

Der zu der Reue gehörige Vorsatz muß beim Empfange des Bußsakramentes an sich ebenfalls förmlich erweckt werden, weil das Tridentinum l. c., alle Katechismen und die Theologen ihn in der Begriffsbestimmung der Reue oder in den Reuegebeten ausdrücklich erwähnen. Auch praktische Gründe empfehlen dies durchaus. Aber die Notwendigkeit eines ausdrücklichen Vorsatzes ist keine unbedingte, da er nicht zum Wesen des Sakramentes gehört. Darum ist an der Gültigkeit des Sakramentes nicht zu zweifeln, wenn der Pönitent seine Sünden mit wahrer Reue gebeichtet, aber es unterlassen hat, den Vorsatz förmlich zu erwecken. Jede Reue, die den notwendigen Erfordernissen entspricht, schließt von selbst auch den Vorsatz in sich (propositum virtuale et implicitum).

III. Eigenschaften der Reue.

1. Sie muß innerlich sein, ein dolor animi; vgl. z. B. Js. 1, 16: Lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. Joel 2, 13: Scindite corda vestra et non vestimenta vestra, et convertimini ad Dominum Deum vestrum. Doch kann eine rein innerliche Reue für den Empfang des Bußsakramentes nicht genügen. Sie muß, da sie zum äußeren Zeichen des Sakramentes gehört, irgendwie äußerlich bekundet werden. Das geschieht aber durch die Selbstanklage des Bekenntnisses.

2. Sie muß allgemein d. h. eine Reue über alle begangenen Todsünden sein. Denn keine Todsünde kann wahrhaft verabscheut werden, so lange man an einer anderen festhält (S. 237). Die Reue muß also aus einem Beweggrunde, der für alle begangenen schweren Sünden gilt, hervorgehen. Jede Sünde einzeln durch einen besonderen Reueakt zu bereuen, ist nicht notwendig.

Wer nur läßliche Sünden begangen hat, beichtet gültig, wenn er nur eine von ihnen bereut. Denn läßliche Sünden können einzeln, die eine ohne die anderen, vergeben werden.

3. Sie muß über alles groß sein der Schätzung nach (appretiative summa) d. h. der Verstand muß die Sünde als das schlimmste Übel werten, schlimmer als den Verlust aller irdischen Güter, und demnach muß der Wille fest entschlossen sein, eher alle anderen Übel zu erleiden, als zu sündigen. Hingegen intensive summa d. h. nach der Stärke der Empfindung über alles groß braucht die Reue nicht zu sein. Das Gefühl läßt sich nicht durch den Willen erzwingen; auch liegt es in der Natur der Sache, daß körperliche Schmerzen oder sinnlich greifbare Verluste das Gefühlsleben stärker beeinflussen, als der geistige Schmerz über die Sünde. Es hieße also Unmögliches verlangen, wenn die Reue stets den höchsten Grad der Empfindung erreichen müßte.

4. Sie muß übernatürlich sein d. h. die Reue muß von der Gnade angeregt und unterstützt und von einem durch den Glauben dargebotenen Beweggrunde getragen sein. Nur dann ist sie ein Heilsakt. Trid. S. 6 can. 3 (Denz. 813): S. q. d., sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s. Prop. 57 ab Innoc. XI damn. 1669 (Denz. 1207): Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam.

5. Sie muß vollkommen sein, wenn es sich um die außersakramentale Rechtfertigung handelt; zum gültigen Empfange des Bußsakramentes genügt die unvollkommene Reue.

Von diesen beiden Arten der Reue ist aber noch im besonderen zu handeln.

Bartmann II[5] 402 ff.; Billot th. 12; Billuart diss. 4 a. 1 et 2; Gihr II[3] 56 ff.; Gonet disp. 7 a. 1; Gotti qu. 4 dub. 1; Heinrich-Gutberlet X 85 ff.; Pesch VII[5] 64 ff.; Sasse II 104 ff.; Schanz 543 ff.; Scheeben-Atzberger IV 689 ff.

§ 46.

Die vollkommene Reue.

I. Vollkommen ist die Reue, die durch die göttliche Tugend der Liebe (caritas) gestaltet und vollendet ist (contritio caritate formata et perfecta) und in der Caritas ihren vorwaltenden und entscheidenden Beweggrund hat. Vgl. Trid. S. 14 cp. 4.

Die vollkommene Reue (contritio perfecta, auch einfach contritio genannt) unterscheidet sich von der unvollkommenen Reue (contritio imperfecta oder attritio) nicht bloß dem Grade, sondern dem Wesen nach. Zunächst ist die vollkommene Reue Akt einer übernatürlichen eingegossenen Tugend (virtus poenitentiae). Die unvollkommene Reue ist zwar auch übernatürlich, aber nicht Akt einer Tugend. Ferner unterscheiden sich beide durch ihren Hauptbeweggrund, ihr Totalobjekt und ihre Wirksamkeit.

Die Liebe, durch die die Reue gestaltet oder vollkommen gemacht wird, ist die der übernatürlichen Ordnung angehörende vollkommene Liebe (amor perfectus), die den besonderen Namen Caritas trägt.

Im Einklang mit der Hl. Schrift, den Vätern und Theologen bestimmt der h. Thomas 2, 2 qu. 23 a. 1 die Caritas ihrem Wesen nach als die übernatürliche Freundschaft (amicitia) des Menschen mit Gott und betrachtet dies als grundlegend für seine weitere Darstellung der Lehre von der Caritas. Er findet in dieser Tugend die drei Bedingungen jeder

wahren Freundschaft erfüllt, daß sie nämlich eine wohlwollende, eine gegenseitige und eine auf einer Gemeinsamkeit (communicatio) beruhende Liebe sei (ib.).

1. Die erste Bedingung, daß unsere Gottesliebe eine Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae) sei, ist erfüllt, wenn wir Gott nicht etwa als das höchste Gut für uns wollen – das wäre ein amor concupiscentiae, eine unvollkommene Liebe, die zu dem Genus der Selbstliebe gehört –, sondern wenn wir ihn als das höchste Gut um seiner selbst willen über alles hochschätzen und uns mit ganzer Seele ihm hingeben. Dies trifft in der Caritas zu. Caritas inhaeret Deo secundum seipsum (2, 2 qu. 17 a. 8). Caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo (ib. a. 6 ad 2).

2. Um Freundschaftsliebe zu sein, muß die Liebe gegenseitig sein (amor mutuus). Diese Bedingung ist bei jeder übernatürlichen Liebe des Wohlwollens, also auch in der Caritas, erfüllt, da ja der Mensch niemals Gott mehr lieben kann, als Gott den Menschen liebt, und da alle wohlwollende Liebe, die der Mensch zu Gott hegt, schon eine Wirkung des Wohlwollens Gottes zu ihm ist (vgl. 1 qu. 20 a. 2; C. gent. III, 151).

3. Der dritten Bedingung wahrer Freundschaft, daß sich die gegenseitige Liebe des Wohlwollens auf eine Gemeinsamkeit gründet, entspricht die Caritas, indem Gott und Mensch nichts Geringeres als die göttliche Natur selbst in gewissem Sinne gemeinsam haben. Denn sie ist nicht nur in Gott, sondern auch dem Menschen wird durch die Gnade ein consortium divinae naturae (1 Petr. 2, 4) geschenkt. Diese erhabenste Gemeinsamkeit und die dadurch bewirkte vollkommene Ähnlichkeit hat nun auch die besondere Gegenseitigkeit der Liebe, die Einigung der Affekte, kurz die Freundschaft zur Folge. Ex hoc enim, quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa. Et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi et vult ei bonum sicut et sibi (1, 2 qu. 27 a. 3).

Auf der Lehre vom Wesen der Caritas beruht nun die Lehre von der vollkommenen Reue (contritio). Die Reue ist vollkommen, wenn sie durch die Caritas „gestaltet" oder „vollendet" ist.

Die Gestaltung (informatio) der Reue durch die Liebe bedeutet nicht ein bloßes Zusammensein in der Seele, sondern ein inneres Verhältnis. Aber auch kein Einswerden, wie Materie und Form sich zur Einheit eines Körperwesens verbinden, sondern die von der Caritas gestaltete Reue bleibt ihrer Substanz nach Reue und wird weder Caritas noch ein Drittes. Die Caritas informiert den Akt der Reue heißt: Sie regt die Tugend der Buße zum Akte der Reue an und lenkt ihn zugleich auf das der Caritas selbst eigene Objekt. Ein solcher Reueakt geht zwar imperative von der Caritas, aber elicitive von der Tugend der Buße aus.

In diesem Einflusse der Caritas ist es begründet, daß die vollkommene Reue von dem Genus der Reue und von jeder unvollkommenen Reue durch ihr Objekt spezifisch verschieden

ist. Denn die Reue generisch genommen hat die Sünde als Sünde d. i. als Kränkung Gottes (offensa Dei) zum Objekte, und auch das der unvollkommenen Reue eigene Objekt ist kein anderes als dieses. Hingegen ist die vollkommene Reue ein Schmerz der Seele über die Sünde als Kränkung Gottes, insofern er von dem Sünder jetzt wieder mit der Liebe der Caritas oder Freundschaft geliebt wird (dolor de offensa Dei ut iam iterum amicabiliter dilecti). Desgleichen hat die vollkommene Reue einen eigenen spezifischen Beweggrund, da sie vorwiegend und ausschlaggebend durch die Caritas oder Freundesliebe zu Gott motiviert wird, während die unvollkommene Reue geringeren Beweggründen entspringt. Die Caritas verabscheut und haßt über alles die Sünde und verlangt daher, daß durch die Buße, vor allem durch den Reueschmerz, die Sünde möglichst wieder gutgemacht werde.

So verleiht die Information durch die Caritas dem Reueakte eine überaus hohe innere Vollkommenheit. Er ersteigt participative die Höhe der theologischen Tugend der Caritas, die die Krone aller Tugenden, die Vollendung der christlichen Sittlichkeit (In Sent. 1 d. 17 qu. 1 a. 1) ist. Denn in der vollkommenen Reue bereut man die Sünden wie ein Freund oder Kind Gottes, mit wahrem Schmerze über die dem Freunde oder Vater zugefügte Unbill, als eine Kränkung der Freundes- und Vaterliebe, die Gott uns erwiesen hat. Eben diese Erhabenheit der vollkommenen Reue erklärt uns nun auch ihre Kraft, die Sünden zu tilgen.

II. Die vollkommene Reue söhnt den Menschen sofort, schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes mit Gott aus. – Fidei proximum. — Sie hat jedoch diese Wirkung nicht ohne das in ihr eingeschlossene Verlangen nach dem Sakramente. De fide.

Trid. S. 14 cp. 4 (Denz. 898): Docet praeterea (sancta synodus), etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Der Wortlaut zeigt, daß nur der zweite Teil unseres Satzes zum Dogma erhoben worden ist. Der erste Teil ist bloß in einem Nebensatze ausgesprochen.

Es ist also Dogma, daß die vollkommene Reue, die den Sünder vor dem Empfange des Bußsakramentes rechtfertigt, diese Wirkung nur in Verbindung mit dem votum sacramenti hat, das in ihr eingeschlossen ist. Also auch diese außersakramen-

tale Sündenvergebung kommt nicht ohne die Beziehung auf die Schlüsselgewalt der Kirche zustande. Bereits Sixtus IV hatte im Jahre 1478 die gegenteilige Lehre des Petrus von Osma als häretisch verdammt. Die verurteilte These lautet: Peccata mortalia quantum ad culpam et poenam alterius saeculi delentur per solam cordis contritionem sine ordine ad claves (Denz. 724).

Der erste Teil unseres Satzes, daß die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die schweren Sünden tilgt, ist ohne jede Einschränkung zu verstehen. Das Wort aliquando soll nämlich nicht sagen, daß die vollkommene Liebesreue nur bisweilen, etwa im Notfalle, außerhalb des Bußsakramentes rechtfertige, sondern das Konzil lehrt, daß die Reue bisweilen zur vollkommenen Liebesreue wird und dann stets die Rechtfertigung bewirkt. Als Bajus diese Wirkung auf den Notfall und das Martyrium beschränken wollte, verwarf Pius V 1567 diesen Irrtum (Denz. 1071; vgl. 1031 f.). Es ist also eine sichere katholische Wahrheit, daß die vollkommene Reue immer und nicht bloß in außerordentlichen Fällen die Sünden tilgt. Daß diese Wirkung sofort eintritt, hebt der Cat. Rom. II, 5, 34 hervor: quin etiam statim ut eam (contritionem) mentibus nostris concepimus, peccatorum remissionem nobis a Deo tribui.

1. Hl. Schrift. — Gott verspricht für die wahre Buße, deren wesentlichster Bestandteil die Reue ist, schon im Alten Bund die Vergebung aller Sünden (z. B. Ez. 18, 21–30; 33, 14 ff.), und ohne Verzug wird die Verzeihung gewährt (2 Kön. 12, 13; Ps. 31, 5; Is. 30, 19). Diese Zusicherung gilt ohne Zweifel für die Liebesreue, weil es ja keine bessere geben kann. — Das Neue Testament enthält diese Lehre ausdrücklich. Luk. 7, 47: Remittuntur ei peccata multa (*αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί*), quoniam dilexit multum. 1 Petr. 4, 8: Caritas operit multitudinem peccatorum. Die Liebe begründet das Leben der Seele, die innigste Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott. Luk. 10, 27 f.: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo . . . hoc fac et vives. Joh. 14, 21. 23: Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum . . . et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. 1 Joh. 4, 7: Omnis, qui diligit, ex Deo natus est. Nie wird die genannte Wirkung auf außerordentliche Fälle beschränkt.

2. Tradition. — Die sündentilgende Kraft der Caritas wird auch von den Vätern bezeugt. So schreibt bereits Clemens von Rom 1 Kor. 49, 4 f.: „Zu unaussprechlicher Höhe führt uns die Liebe hinauf. Die Liebe vereinigt uns mit Gott, die Liebe bedeckt die Menge der Sünden.“ Unter den sieben Mitteln, Verzeihung

der Sünden zu erlangen, führt Origenes In Levit. hom. 2, 4 auch die Liebe auf: Sexta quoque fit remissio per abundantiam caritatis. Augustinus In Ioh. ep. tr. 1, 6 lehrt unter Hinweis auf 1 Petr. 4, 8: Sola caritas extinguit delicta; ib. 5, 2: Per hanc dilectionem peccata solvuntur; 9, 9: Anima nostra foeda est per iniquitatem; amando Deum pulchra efficitur. Diese Wirkung erleidet keinen Aufschub, nach Leo d. Gr. Ep. 108, 4: Misericordiae Dei nec mensuras possumus ponere nec tempora definire, apud quem nullas patitur veniae moras vera conversio, dicente Spiritu Dei per prophetam: Cum conversus ingemueris, tunc salvus eris (cf. Is. 30, 19). Vgl. Chrysostomus In 2 Tim. hom. 7, 3; Gregor d. Gr. In 1 Reg. II, 3, 26; In septem psalm. poen. Ps. 2, 6.

Auch die kirchliche Praxis tritt dafür ein. Sie gestattet nämlich, daß Todsünder, ohne vorher gebeichtet zu haben, die Sakramente der Lebendigen (außer der h. Eucharistie) empfangen, wenn sie vollkommene Reue erweckt haben. Desgleichen wird für manche Ablässe, obwohl man ihrer nur im Gnadenstande teilhaftig werden kann, nicht der Empfang des Bußsakramentes als Bedingung gestellt, sondern nur vollkommene Reue verlangt.

3. Ratio theologica. – Der Akt der vollkommenen Reue kann, da er durch die Caritas gestaltet wird, nicht ohne die Freundschaft des Menschen mit Gott (oben I) und deswegen nicht ohne die heiligmachende Gnade sein, die ja das Fundament dieser Freundschaft ist. Die heiligmachende Gnade schließt aber notwendig die schwere Sünde aus, wie das Leben den Tod, das Licht die Finsternis (2 Kor. 6, 14; Kol. 2, 13; vgl. Bd. II[5] 491 f.). Folglich rechtfertigt die vollkommene Liebesreue (mit dem votum sacramenti) den Sünder sofort.

Inwiefern man sowohl sagen kann, daß die Sündentilgung der Eingießung der heiligmachenden Gnade vorangeht, als auch daß sie ihr folgt, erklärt Thomas Suppl. qu. 5 a. 1 ad 2. Näheres über diese Frage s. bei Scheeben-Atzberger IV 84 f.

Die vollkommene Reue setzt die Schlüsselgewalt der Kirche nicht außer Kraft. Thomas Quodlib. 4 qu. 7 a. 10 ad 3: Nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium ecclesiae. Vgl. Opusc. 18 (al. 20), 2, 7°. Das votum sacramenti bringt den subjektiven Reueakt mit der Kraft der Schlüssel, an die Christus die Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden geknüpft hat, in Verbindung. Doch wirkt in diesem Falle nicht etwa das Sakrament im voraus (es kann ja nicht wirken, bevor es existiert), sondern Gott wirkt selbst und unmittelbar die Recht-

fertigung auf Grund des Verlangens der von vollkommener Reue erfüllten Seele nach der Verzeihung durch die Schlüsselgewalt der Kirche. Dieses Verlangen ist aber von selbst in der vollkommenen Reue eingeschlossen. Denn wer seine Sünden aus Liebe der Freundschaft oder Caritas zu Gott bereut, hat wenigstens einschließlich das Verlangen, das von Gott angeordnete Mittel der Sündenvergebung zu gebrauchen, also seine Sünden der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterwerfen.

Bartmann II[5] 407 ff.; Billot th. 13; Ders., De virtutibus infusis th. 31; Billuart, De charitate diss. 1 a. 2; Gihr II[3] 71 ff.; Gotti qu. 4 dub. 2; F. Hatheyer, Die Lehre des h. Thomas über die Gottesliebe: Zeitschrift f. kath. Theol. 1920, 78 ff. 222 ff.; Heinrich-Gutberlet X 97 ff.; Pesch VII[5] 73 ff.; Pohle III[6] 496 ff.; Sasse II 106 ff.; Scheeben-Atzberger IV 692 ff.; Schultes (s. § 44) 78 ff.

§ 47.

Die unvollkommene Reue.

I. Unter der unvollkommenen Reue (contritio imperfecta oder attritio) versteht man die Reue, die nicht von der Caritas gestaltet ist (contritio informis) und in der nicht die Caritas, sondern geringere, jedoch übernatürliche Beweggründe ausschlaggebend sind.

Solche Beweggründe sind die Furcht vor dem Verluste der himmlischen Seligkeit, vor der Hölle und anderen im Lichte des Glaubens erfaßten Strafen, die Erwägung der Häßlichkeit der Sünde oder der Schönheit einer sittlichen Tugend, gegen die man sich vergangen hat, sowie auch Liebe zu Gott als dem Urheber aller Gerechtigkeit, wofern diese Liebe noch nicht Caritas ist. Vgl. Trid. S. 6 cp. 6. Zumeist werden mehrere dieser Beweggründe zusammenwirken.

Der Name attritio findet sich zuerst bei Alanus ab Insulis († um 1203). Vorher wurde jegliche Reue contritio genannt. Alanus macht zwischen attritio und contritio den Unterschied, daß die erstere zwar ein Schmerz der Seele über die begangene Sünde ist, aber noch nicht völlig mit der Sünde bricht und darum zu keinem festen Vorsatze kommt, während die contritio die gänzliche Abwendung von der Sünde ist. Ähnlich erscheint auch anderen Theologen der nächsten Folgezeit die Attrition als eine noch nicht wahre Reue, während sie den Namen contritio auf jede wahre, übernatürliche, alle Sünden umfassende, mit festem Vorsatze verbundene Reue anwenden. Der h. Thomas unterscheidet Attrition und Kontrition nach ihrem Verhältnisse zu der Gnade und Caritas. Attrition ist die Reue, die nicht von der heiligmachenden Gnade oder Caritas beeinflußt ist, und Kontrition die Reue, die unter dem Einflusse der Gnade oder Caritas geübt wird, oder in dem damaligen Sprachgebrauche ausgedrückt: Attrition ist poenitentia informis und Kontrition poenitentia formata (In Sent. 4 d. 16 qu. 2 a. 2 sol. 2; De verit. qu. 28 a. 8 ad 3). Damit ist

auch die Verschiedenheit des spezifischen Gegenstandes der Reue (obiectum de quo) sowie ihres spezifischen Beweggrundes (motivum) deutlich angezeigt. Die Kontrition bereut, wie S. 249 bereits dargelegt wurde, die Sünde als eine Beleidigung Gottes, insofern Gott jetzt wieder mit Freundesliebe oder Caritas geliebt wird. Die Attrition hingegen bereut die Sünde einfachhin als eine Beleidigung Gottes (offensa Dei). Der Beweggrund des Reueschmerzes ist bei der Kontrition die Caritas, zu der Attrition führt eines oder mehrere der oben angegebenen Motive. Vgl. 3 qu. 85 a. 5: motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur; . . motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum et non iam propter supplicia. Ib. a. 6: Actus virtutis poenitentiae est contra peccatum ex amore Dei.

In den meisten Fällen geht die unvollkommene Reue, wie der h. Thomas in feiner psychologischer Beobachtung darlegt, von der Furcht aus: Ille enim, qui in peccato est, non habet gustum sanum, ut ex dulcedine divinae bonitatis a peccato revocetur, sed habet affectum infectum amore sui inordinato; et ideo per poenas, quae naturae suae contrariantur et voluntati, a peccato revocatur . . . Et ideo in eis ut in pluribus ex timore poenitentia initium sumit (In Sent. 4 d. 15 qu. 1 a. 2 sol. 1). Jedoch braucht die Reue nicht notwendig von der Furcht auszugehen (ib.). Schon deswegen ist der Name „Furchtreue" ungeeignet, die unvollkommene Reue als solche zu bezeichnen, abgesehen davon, daß er überhaupt besser zu vermeiden ist, weil er die Annahme nahe legt, daß knechtliche Furcht und unvollkommene Reue sich ebenso innig verbinden, wie Caritas und vollkommene Reue es tun. Der Name „Liebesreue" ist ganz berechtigt, der Name „Furchtreue" nicht, da die Furcht nur als Beweggrund in Betracht kommt, ohne das der Attrition eigentümliche Objekt (obiectum, de quo attritus dolet) innerlich mitzubestimmen.

Es ist übrigens zu beachten, daß bei Thomas und überhaupt in der Theologie bis heute das Wort contritio, wo es der attritio nicht gegenübersteht, keineswegs immer die vollkommene Reue bedeutet, sondern sehr oft als Gattungsname für Reue überhaupt gebraucht wird.

II. Die unvollkommene Reue ist sittlich gut und eine heilsame Vorbereitung auf die Rechtfertigung. De fide.

Im Gegensatze zu den Reformatoren, die die unvollkommene Reue und sogar die Reue aus Liebe geradezu für schädlich und mißfällig vor Gott erklärten, stellt das Tridentinum S. 14 can. 5 (Denz. 915) fest: S. q. d., eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae (Is. 38, 15), ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem; demum illam esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium, a. s. Vgl. cp. 4 (Denz. 898). Diese

Entscheidung galt auch von der Reue „aus Furcht vor der Hölle". Doch nahm das Konzil S. 6 can. 8 (Denz. 818) letztere Reue noch besonders gegen die Schmähungen Luthers in Schutz: S. q. d., gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse aut peccatores peiores facere, a. s.

Als später trotzdem die Behauptung auftauchte, die Reue aus Furcht vor der Strafe habe nur in Verbindung mit der vollkommenen Liebe sittlichen und übernatürlichen Wert, verwarf Alexander VIII 1690 diesen Satz (Denz. 1305). Pius VI trat in der Bulle Auctorem fidei 1794 (Denz. 1525) der Unterstellung der Synode von Pistoia entgegen, die katholische Lehre betrachte die Furcht vor der Hölle, auch wenn sie keine Sinnesänderung herbeiführe, als gut, wofern sie den Sünder nur von der äußeren Tat abschrecke. In Wirklichkeit hat die Kirche eine solche knechtische Furcht (timor serviliter servilis), die die sündhafte Gesinnung nicht beseitigt, nie als gut und heilsam anerkannt. Timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur (2, 2 qu. 19 a. 4). Es ist ja auch klar, daß eine Willensverfassung, für die nicht die Sünde, sondern die Strafe das höchste Übel, nicht Gott, sondern ein geschaffenes Gut das höchste Gut ist, der göttlichen Liebe unversöhnlich entgegensteht (ib.).

Die gute und heilsame Furcht ist entweder eine knechtliche oder eine kindliche Furcht. Die knechtliche Furcht (timor simpliciter servilis) fürchtet Gott als den Hüter der sittlichen Ordnung und Rächer der Sünde, so daß sie die Anhänglichkeit an die Sünde unterdrückt und den Willen bewegt, sich in Reueschmerz und festem Vorsatz zu Gott zu wenden. Diese Furcht ist gemeint, wenn von der Furcht als dem entscheidenden Beweggrunde der unvollkommenen Reue die Rede ist. — Die kindliche Furcht (timor filialis) ist eine zu der vollkommenen Reue gehörige Furcht. Sie ist eine der sieben Gaben des Hl. Geistes. Ihr Akt richtet sich gegen die Sünde propter reverentiam Dei (3 qu. 85 a. 5), weil die Sünde zu der unendlichen Majestät Gottes, mit dem der Gerechte durch die Caritas vereint ist, im Gegensatz steht. Vgl. 2, 2 qu. 19 a. 2. 4. 6.

1. Die Hl. Schrift benutzt oft den Hinweis auf die Strafen Gottes, um die Menschen mit heilsamer Furcht zu erfüllen und von der Sünde abzuschrecken. Exod. 20, 20: Ut enim probaret vos, venit Deus, et ut terror illius esset in vobis et non peccaretis. Matth. 10, 28: Timete eum, qui potest et animam et

corpus perdere in gehennam (vgl. Augustinus Sermo 161, 8). Luk. 3, 7 f.: Genimina viperarum, quis ostendit vobis fugere a ventura ira? Facite ergo fructus dignos poenitentiae. Joh. 5, 14: Ecce sanus factus es; iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat.

2. Die Väterlehre bietet zahllose Zeugnisse. So mahnt Tertullian De poenit. 12, 1, daß man etwaige Bedenken gegen die Übernahme der kirchlichen Buße durch den Gedanken an die Hölle, durch die Erwägung der Größe der Strafe, von der die Buße frei macht, unterdrücke. Augustinus empfiehlt unbedenklich die Furcht, die um der göttlichen Strafe willen das Herz von der Anhänglichkeit an die Sünde löst und den Vorsatz der Lebensbesserung begründet, z. B. Sermo 156, 13, 14: „Auf daß der Teufel dein Herz nicht besitze, möge die Magd (die Furcht) schon vorangehen in deinem Herzen und der kommenden Herrin (der Liebe) den Platz bewahren. Handle nur immer aus Furcht vor der Strafe, wenn du es noch nicht kannst aus Liebe." Enarr. in Ps. 127, 8 sagt er von der Furcht vor der Hölle: Bonus est iste timor, utilis est. In Ioh. ep. tr. 9, 4: Opus est, ut intret timor primo, per quem veniat caritas. Timor medicamentum, caritas sanitas. Augustinus hat für diese Furcht den Ausdruck timor servilis geprägt; er unterscheidet sie von der „keuschen Furcht" (timor castus), die mit der kindlichen Furcht in eins zusammenfällt. Gregor von Nyssa In Cant. hom. 1: „Einige gelangen durch die Furcht zum Heile, wenn wir auf die Androhung der Höllenstrafe hinblickend uns von dem Bösen losreißen"; andere üben die Tugend wegen der Hoffnung auf den verheißenen Lohn; der Vollkommene aber liebt von ganzem Herzen die Quelle alles Guten. Chrysostomus Ad pop. Antioch. hom. 15, 1: „Was ist schlimmer als die Hölle? Aber nichts ist nützlicher, als die Furcht vor ihr; denn die Furcht vor der Hölle verschafft uns die Krone des Reiches." Viele andere Texte s. bei Arndt 12 ff.

3. Innerer Grund. — Die Furcht ist ein Antrieb, die Sünde zu meiden. Darum ist die aus der Furcht entspringende Reue, wenn sie mit der Hoffnung auf Vergebung verbunden ist, ohne Zweifel etwas Gutes. Sowohl die Absicht, den Strafen, namentlich der Hölle, zu entgehen, als auch der Schmerz über die Ursache der Strafen, die Sünde, und der Wille, sich ebendeswegen von der Sünde loszureißen, um nicht gestraft zu werden, sind als gut und nützlich zu bezeichnen. Ist aber diese durch die Furcht vor den göttlichen Strafen motivierte Reue sittlich gut und eine Vor-

bereitung auf die Rechtfertigung, so gilt dies um so mehr von der Reue, die von einem der anderen edleren Beweggründe, die oben genannt wurden, ausgeht.

III. Die unvollkommene Reue rechtfertigt den Sünder nicht ohne den wirklichen Empfang des Bußsakramentes, aber sie disponiert ihn zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade in diesem Sakramente. De fide.

Beide Teile dieses Satzes sind tridentinische Lehre. S. 14 cp. 4: Et quamvis (attritio) sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. Das Konzil setzt hier dem Zusammenhang zufolge die unvollkommene Reue voraus, die ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes (donum Dei et Spiritus Sancti impulsus) ist, „den Willen zu sündigen ausschließt und mit der Hoffnung auf Vergebung" verbunden ist (ib.).

1. Ohne den wirklichen Empfang des Sakramentes hat diese unvollkommene Reue nach der Entscheidung des Konzils keine rechtfertigende Kraft. In der Offenbarungslehre wird ihr nirgends diese Kraft zugeschrieben. Wie sollte auch eine Reue, die noch keine vollkommene Hinwendung zu Gott dem letzten Ziele in sich schließt, aus sich und ihrer Natur nach die in der Sünde liegende sittliche Unordnung aufheben? Es muß ein besonderer Erweis der göttlichen Barmherzigkeit hinzukommen, und diese Wohltat ist an den Empfang des Sakramentes geknüpft.

2. Daß die unvollkommene Reue den Sünder zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade in diesem Sakramente disponiert, wie das Konzil erklärt, ist schon damit gegeben, daß diese Reue überhaupt sittlich gut und eine heilsame Vorbereitung auf die Rechtfertigung ist, wie eben bewiesen wurde.

IV. Zum Empfange des Bußsakramentes ist die vollkommene Reue nicht erforderlich. Es genügt eine unvollkommene Reue, vorausgesetzt, daß sie die sonstigen notwendigen Eigenschaften der Reue hat. Sententia certa.

Dieser Doppelsatz richtet sich gegen den extremen bajanischen und jansenistischen Kontritionismus, der nur die Kontrition im engeren Wortsinne d. i. die durch die Caritas gestaltete und vollkommen gemachte Reue für ausreichend zum Empfange des Bußsakramentes erklärte. Alle nicht von der Caritas beherrschten Akte sind nach Bajus und Jansenius geradezu Sünde. Auch der durch Petrus Lombardus, Bonaventura, Biel und andere Scholastiker

vertretene schroffe Kontritionismus wird durch unseren Satz abgelehnt. Sie verlangten für den Empfang des Bußsakramentes eine vorwaltend durch die Caritas motivierte Reue, also eine vollkommene Reue, weil die Offenbarung nur der Caritas die Kraft der Sündentilgung zuschreibe und die Einsetzung des Sakramentes nichts daran geändert habe.

Für unseren Satz sprechen sowohl Gründe der Auktorität als auch innere Gründe.

1. Das Tridentinum lehrt, daß die vollkommene Reue die Rechtfertigung bewirkt, bevor noch das Sakrament wirklich empfangen wird (S. 249). Wäre also die vollkommene Reue die notwendige Bedingung des wirksamen Sakramentsempfanges, so würden die schweren Sünden immer schon vor der priesterlichen Lossprechung ausgelöscht, und die letztere könnte niemals ihre wesentliche Kraft, die schweren Sünden und die ewigen Strafen nachzulassen, zur Geltung bringen; sie könnte höchstens die Erklärung und Versicherung sein, daß die Sünden schon erlassen seien, und nach Art des Ablasses zeitliche Sündenstrafen vergeben, die noch zurückgeblieben wären. Das käme praktisch auf die Aufhebung des Bußsakramentes hinaus. Ist aber die vollkommene Reue nicht erforderlich, so ergibt sich, daß eine unvollkommene, mit den sonstigen nötigen Eigenschaften versehene Reue genügt.

Daß mehrere Scholastiker für jene falsche Auffassung von dem Verhältnisse zwischen Reue und Lossprechung eingetreten sind, wurde schon bemerkt. Man darf jedoch keineswegs allen Scholastikern, die die attritio als unzureichend beim Empfange des Bußsakramentes zurückweisen und die contritio fordern, diesen Irrtum zuschreiben. Denn wie S. 252 gesagt wurde, verstanden jene Theologen zumeist unter der Kontrition jede wahre übernatürliche und allgemeine, mit festem Vorsatze verbundene Reue, während sie die Attrition als eine Reue ansahen, bei der das eine oder andere dieser notwendigen Erfordernisse fehlt. Deswegen ist es auch ein aussichtsloses Unternehmen, die Theologen der scholastischen Zeit in Attritionisten und Kontritionisten scheiden zu wollen.

2. Ferner erklärt das Tridentinum S. 14 cp. 7 (Denz. 903): Damit kein Mensch infolge der Reservation gewisser Sünden zugrunde gehe, soll in articulo mortis keine Reservation bestehen, sondern jeder Priester von jeder Sünde und Zensur lossprechen können. Daraus ergibt sich, daß es Fälle geben kann, in denen ein Sünder durch den Mangel der Lossprechung verloren geht. Das wäre aber unmöglich, wenn die vollkommene Reue eine notwendige Bedingung wirksamer sakramentaler Vergebung wäre. Denn entweder hat der Sünder diese Reue, und dann ist er schon vor der Lossprechung gerechtfertigt; oder er hat sie nicht, und dann kann

auch die Lossprechung ihm nichts nützen, und nicht der etwaige Mangel der Absolution richtet ihn zugrunde, sondern der Mangel der nötigen Reue.

3. Der h. Thomas tritt mit klaren Worten für unseren Lehrsatz ein. In Sent. 4 d. 22 qu. 2 a. 1 sol. 3: Quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio peccatorum datur. Zwar hält Thomas es für das Regelmäßige, daß der Pönitent die Kontrition erweckt und deswegen schon vor der Lossprechung des Priesters Verzeihung der Sünden von Gott empfängt. Aber daß nach seiner Ansicht die Attrition genügt, um das Bußsakrament gültig zu empfangen, ergibt sich deutlich aus obigen Worten wie auch aus manchen ähnlichen Stellen (3 qu. 79 a. 3 ad 2; 3 qu. 80 a. 4 ad 2; Suppl. qu. 10 a. 1; Suppl. qu. 18 a. 1; In Sent. 4 d. 6 qu. 1 a. 3 sol. 1 ad 5; C. gent. IV, 72; Opusc. 18 de forma absolutionis 2; Quodl. 4 qu. 7 a. 10; In Matth. 16 n. 2; In Ioh. 11 lect. 6, 6; In Sent. 4 d. 24 qu. 1 a. 3 sol. 1 ad 3).

4. Christus hat das Bußsakrament aus Barmherzigkeit und Milde gegen die Sünder eingesetzt, um ihnen die Rettung auf eine leichtere Weise zu ermöglichen. Es wäre aber keine Erleichterung, sondern eine ganz bedeutende Erschwerung, wenn die sakramentale Lossprechung nur auf Grund vollkommener Reue wirksam gespendet werden könnte. Vollkommene Reue war ja auch in der vorchristlichen Zeit zur Sündenvergebung erforderlich; aber jetzt muß noch das beschämende Bekenntnis aller schweren Sünden vor dem Priester hinzugefügt werden, sicher eine der schwersten Pflichten, die die Religion Christi auferlegt.

Die Erleichterung, die Christus gewährt hat, darf aber nicht so verstanden werden, als ob es bei der sakramentalen Rechtfertigung überhaupt nicht zur Kontrition zu kommen brauchte und der Heiland somit seine sittlichen Forderungen in einem so wichtigen Punkte herabgesetzt hätte. Nein, er hat seine Forderungen erhöht, aber uns dabei so große Gnaden gebracht, daß wer sich an ihn hält, überall die Erfahrung macht: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht". So auch hier. Im Bußsakramente wird kein Sünder gerechtfertigt ohne einen Akt der vollkommenen Reue; aber eben dieser Akt ist Wirkung des Sakramentes. Nach dem h. Thomas 3 qu. 84 a 1 ad 3 ist die erste Wirkung (res et sacramentum) des Bußsakramentes die poenitentia interior peccatoris d. i. die eingegossene Tugend der Buße, und deren erster und

vorzüglichster Akt ist die vollkommene Reue, die der Pönitent vom Hl. Geiste bewegt im Augenblick der Eingießung der Gnade und der Tugenden erweckt und so die himmlischen Gaben, die ihn aus einem Ungerechten zum Gerechten machen, „freiwillig entgegennimmt" (Trid. S. 6 cp. 7; vgl. Thomas 1, 2 qu. 113 a. 3). So ist es zu verstehen, daß das Sakrament in der Kraft, die ihm Christus mitgeteilt hat, ex opere operato den poenitens attritus zum contritus innerlich umwandelt (vgl. S. 243).

Wenngleich eine wahre Attrition zum fruchtbaren Empfange des Bußsakramentes genügt, so ist doch sehr darauf zu dringen, daß die Pönitenten es nicht bei ihr bewenden lassen, sondern die vollkommene Reue erwecken, um die Wirkungen des Sakramentes zu erhöhen. Denn wenn man das Sakrament mit vollkommener Reue empfängt, so tritt erstens ex opere operato eine Steigerung dieser Reue (contritus fit magis contritus) und damit wieder eine Vermehrung der Gnade und ein größerer Nachlaß zeitlicher Strafen ein; und zweitens ist von seiten des opus operantis ein solcher Empfang des Sakramentes ein mehrfacher von der Caritas informierter Tugendakt, ein Akt der Buße, der kindlichen Furcht, der Gottesverehrung, der Demut usw., und deswegen ein Akt, der de condigno einen Zuwachs an Gnade und eine Erhöhung der himmlischen Seligkeit verdient.

Nur eine wahre unvollkommene Reue genügt zum Empfange des Bußsakramentes. Sie muß daher zunächst alle Eigenschaften an sich tragen, ohne die überhaupt keine wahre Reue sein kann: sie muß innerlich, allgemein, über alles groß der Schätzung nach und übernatürlich sein (s. S. 246 f.). Sie muß gemäß Trid. S. 14 cp. 4 den Willen zu sündigen ausschließen und mit der Hoffnung auf Vergebung verbunden sein. Endlich muß sie auch wenigstens einen Anfang der Liebe zu Gott zum Beweggrunde haben.

Die letztere Forderung, die das Konzil von Trient S. 6 cp. 6 aufstellt (illum tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt), darf nicht dahin eingeschränkt werden, daß die anfängliche Liebe bloß für die Vorbereitung auf die außersakramentale Rechtfertigung notwendig sei. Denn die Annahme, cp. 6 beziehe sich auf die außersakramentale Rechtfertigung, hat in dem Wortlaut nicht die mindeste Stütze. Das Konzil beschreibt hier nach seiner eigenen ausdrücklichen Angabe die poenitentia, quam ante baptismum agi oportet. Auch spricht es nicht von einem votum sacramenti, wie es bei der außersakramentalen Rechtfertigung mit der vollkommenen Reue verknüpft sein muß, sondern bloß von einem propositum (proponunt suscipere baptismum); „Vorsatz" besagt aber weniger als „Verlangen". Wenn nun aber nach cp. 6 die Reue, die vor der Taufe zu erwecken ist, wenigstens durch einen Anfang der Liebe mitbestimmt sein muß, so darf beim Empfange des Bußsakramentes, das ein baptismus laboriosus ist (S. 6 cp. 2), der amor initialis unter den Beweggründen der Reue erst recht nicht fehlen.

Es ist jedoch eine offene theologische Frage, von welcher Art diese anfängliche Liebe sein muß. Hierüber hat sich seit dem 16. Jahrhundert ein gelehrter Streit entsponnen, in dem sich Kontritionisten und Attritionisten gegenüberstehen.

Bartmann II[5] 407 ff.; Billot th. 14; Billuart diss. 4 a. 5 et 6; Gihr II[3] 80 ff.; Gloßner II 401 ff.; Gonet disp. 7 a. 3 et 4; Gotti qu. 4 dub. 3; Heinrich-Gutberlet X 112 ff.; Pesch VII[5] 82 ff.; Pohle III[6] 504 ff.; Sasse II 123 ff.; Scheeben-Atzberger IV 695 ff.; J. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre: Katholik 1897 I 48 ff. 97 ff.; Ders., Katholische Katechismen von 1400—1700 über die zum Bußsakramente erforderliche Reue: Ebd. II 109 ff.; P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Skotus: Zeitschr. für kath. Theol. 1901, 231 ff.; Aufsätze von N. Paulus im Katholik 1901 I 985 ff.; Zeitschr. für kath. Theol. 1904, 1 ff. 410 ff. 449 ff. 682 ff.; Rütten s. § 39; Buchberger s. § 44; Göttler s. § 44; Schultes s. § 44; A. Arndt, Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils. Paderborn 1912 (dazu die Rezension von F. Renz: Theol. Revue 1913, 14 ff.).

§ 48.

Kontritionismus und Attritionismus.

Im § 47 wurde schon ein extremer Kontritionismus zurückgewiesen, der außerkirchlich von Bajanern und Jansenisten, innerkirchlich von Scholastikern des Mittelalters vertreten wurde (S. 256 f.). Diese Lehre geht dahin, daß die vollkommene Reue (contritio) stets der priesterlichen Lossprechung vorangehen müsse, eine Annahme, die mit den Erklärungen des Konzils von Trient, mit der Lehre des h. Thomas und der einmütigen Lehre der nachtridentinischen Theologen nicht vereinbar ist.

Der Kontritionismus, der jetzt in Frage steht, behauptet, daß die anfängliche Liebe, die nach Trid. S. 6 cp. 6 als Reuemotiv zur sakramentalen Rechtfertigung erforderlich ist, ein Anfang der Caritas und die Reue somit ein Anfang der Kontrition sein müsse. Die Caritas brauche zwar nicht der ausschlaggebende Beweggrund der Reue zu sein, aber sie dürfe nicht fehlen.

Der Attritionismus bestreitet, daß die Caritas, auch nur in schwacher, anfänglicher Regung, zum Empfange des Bußsakramentes notwendig sei. Es sind drei Formen des Attritionismus zu unterscheiden. Die erste will, daß es zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade im Bußsakramente genüge, Reue bloß aus Furcht vor den Strafen Gottes zu erwecken, keinerlei Liebe brauche mitzuwirken. Am Ende des vorigen § wurde bereits gezeigt, daß dieser Attritionismus schon aus dem Grunde unhaltbar ist, weil das Tridentinum S. 6 cp. 6 als Motiv der sakramentalen Reue außer der Furcht auch einen Anfang der Liebe zu Gott verlangt. Wir können deswegen hier von dieser Lehrweise absehen. Es ist übrigens fraglich, ob sie überhaupt einen Verteidiger gefunden hat. Jedenfalls werden Melchior Canus und Gonet mit Unrecht Vertreter dieser Richtung genannt. — Die zweite Form des Attritionismus tritt dafür ein, daß die Liebe, die das Konzil als Reuemotiv fordert, nur eine Liebe des Begehrens oder der Hoffnung (amor concupiscentiae sive spei) zu sein brauche. — Die dritte Form hält die begehrliche Liebe oder die der Hoffnung nicht für ausreichend, sondern verlangt die Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae), indem sie diese von der Freundschaftsliebe oder Caritas unterscheidet.

Als die Auseinandersetzungen zwischen Kontritionisten und Attritionisten sehr heftig wurden, verbot Alexander VII 1667 den Parteien, die Meinung der Gegner in Wort oder Schrift zu zensurieren oder irgendwie

zu schmähen, solange der päpstliche Stuhl kein Urteil darüber gefällt habe (Denz. 1146). Eine Entscheidung ist bislang nicht erfolgt.

Erst nachher, im 18. Jahrhundert, trat die von Billuart begründete dritte Form des Attritionismus hervor. Sie hat bis heute wenig Beachtung gefunden und ist von denen, die sie erwähnten und ablehnten, zumeist nicht richtig aufgefaßt worden. Ich glaube ihr die bei weitem größere innere Wahrscheinlichkeit zuerkennen zu müssen.

I. Der Kontritionismus, der zum fruchtbaren Empfange des Bußsakramentes eine anfängliche Liebe der Caritas und somit einen Anfang der vollkommenen Reue verlangt, ist völlig abzulehnen. Sententia nunc communis et certa.

Wenn nämlich die anfängliche Liebe ein wahrer Akt der Caritas ist, so führt sie notwendig die sofortige Rechtfertigung des Sünders schon vor dem Empfange des Sakramentes herbei (s. S. 249 f.). Die Offenbarungslehre spricht diese Wirkung der Caritas nicht bloß einer starken, vollendeten Caritas, sondern einfach der Caritas zu. Prov. 8. 17: Ego diligentes me diligo. 1 Petr. 4, 8: Caritas operit multitudinem peccatorum. 1 Joh 4, 7: Omnis, qui diligit, ex Deo natus est. Augustinus z. B. In Ioh. ep. tr. 5, 7: Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate. Qui habent caritatem, nati sunt ex Deo; qui non habent, non sunt nati ex Deo. Ausdrücklich erklärt Thomas Suppl. qu. 5 a. 3: Quantumcunque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet. 3 qu. 70 a. 4: Minima enim caritas plus diligit Deum, quam cupiditas millia auri et argenti.

Wie schwach also auch immer die anfängliche Regung der Caritas in dem Pönitenten sein mag, wenn sie ein Akt wahrer Caritas ist, so wird der Pönitent alsbald gerechtfertigt. Nun ist es aber offenbar keine notwendige Voraussetzung der sakramentalen Lossprechung, daß der Pönitent bereits die Vergebung der Sünden und die Wiedergeburt erlangt hat. Denn das Bußsakrament ist ein Sakrament der Toten, das durch richterliche Lossprechung gespendet wird und die Toten zum Leben erweckt. Folglich kann es kein Erfordernis des wirksamen Empfanges des Bußsakramentes sein, daß der Pönitent vor der Lossprechung die caritas initialis erweckt. Sonst hätte dieses Sakrament nie die Wirkung, die zu verursachen sein nächster Zweck ist, nämlich die schweren Sünden zu tilgen (s. S. 257).

II. Die Attrition muß, um zum fruchtbaren Empfange des Bußsakramentes zu genügen, nicht bloß die begehr-

liche Liebe zu Gott, sondern auch den Anfang einer übernatürlichen Liebe des Wohlwollens zu Gott einschließen. Sententia probabilior.

In diesem Satze wird die Möglichkeit einer übernatürlichen wohlwollenden Gottesliebe vorausgesetzt, die weder begehrliche Liebe noch Caritas ist.

Es ist zunächst klar, daß zwischen der wohlwollenden und der begehrlichen Liebe zu Gott ein wesentlicher Unterschied besteht. Denn wie bereits S. 248 festgestellt wurde, wird 1. in der Liebe des Wohlwollens Gott als das höchste Gut um seiner selbst willen und über alles geliebt; die begehrliche Gottesliebe ist, wenn man genau zusieht, eine wenn auch gute und übernatürliche Selbstliebe, wie auch Suarez (Tom. 6 lib. 2 cp. 13, 2) bestätigt: Amor, qui est concupiscentiae ad Deum, est benevolentiae ad seipsum. 2. Die Liebe des Wohlwollens ist von selber eine gegenseitige Liebe Gottes und des Menschen; in der begehrlichen Liebe fehlt diese Gegenseitigkeit. Und was von dem amor concupiscentiae gilt, gilt auch von dem amor spei.

Ebenso unverkennbar sind die einfache wohlwollende Liebe gegen Gott und die Caritas wesentlich verschieden. Denn 1. zu der Caritas gehört außer der übernatürlichen wohlwollenden Liebe, mit der Gott wegen seiner selbst und über alles geliebt wird, und der Gegenseitigkeit der Liebe, die auch dem amor benevolus eigen ist, dies, daß das gegenseitige Wohlwollen seine Grundlage hat in einer Gemeinsamkeit in einem und demselben Gute, nämlich in der göttlichen Natur, die nicht nur in Gott ist, sondern durch die Gnade auch dem Menschen anteilsweise geschenkt wird (vgl. S. 248). 2. Außerdem finden sich aber jene beiden Merkmale: „Liebe zu Gott über alles" und „gegenseitige Liebe" nicht in gleicher Weise in der Liebe des Wohlwollens und in der Caritas. Denn a) während die „Liebe zu Gott über alles" in der Caritas einen schlechthin wirksamen Willen einschließt, alle Anhänglichkeit wenigstens an die Todsünde abzulegen und die gebührende Hinordnung auf Gott als das letzte Ziel herzustellen, ist die einfache übernatürliche Liebe des Wohlwollens nicht schlechthin wirksam. Sie mag wohl einigermaßen, mehr oder weniger, dazu kommen und danach ringen, Gott wirksam über alles zu lieben, aber dieser Liebeswille ist nicht so wirksam, daß er in dem Sünder auch die habituelle Hinwendung zu dem vergänglichen Gute aufzuheben und die volle Hinwendung zu dem ungeschaffenen Gute herzustellen vermag; die einfache Liebe des Wohlwollens bedarf der Mithilfe der Furcht vor der Hölle und vor den Strafen, damit die entschiedene Losreißung des Willens von der ungeordneten Anhänglichkeit an die Geschöpfe zustande kommt. b) Ebenso ist auch die Gegenseitigkeit der Liebe bei dem simplex amor benevolus viel unvollkommener als bei der Caritas. Nur bei der Caritas als Liebe der Freundschaft geht sie so weit, daß Gott den Menschen und der Mensch Gott quodammodo ut unum sibi liebt und eine wahre unio affectus in der Liebe zu demselben göttlichen Gute in beiden vorhanden ist (2. 2 qu. 27 a. 2). Bei der einfachen übernatürlichen Liebe des Wohlwollens kann aber von einer so vollkommenen Gegenseitigkeit der Liebe keine Rede sein; denn hier fehlt deren Grundlage, das consortium eiusdem naturae, und

deswegen ist hier kein se habere ad alterum ut ad seipsum, keine unio affectus.

Somit gebührt der einfachen Liebe des Wohlwollens gegen Gott eine Mittelstellung zwischen der Liebe des Begehrens und der Liebe der Caritas oder Freundschaft. Sie ist von beiden wesentlich verschieden.

Beweise für unseren Lehrsatz.

1. Den Hauptbeweis bietet die Erklärung des Konzils von Trient S. 6 cp. 6, wo es von den erwachsenen Taufkandidaten heißt: Sie werden auf die Rechtfertigung vorbereitet, indem sie auf Antrieb und mit Hilfe der Gnade glauben, Gottes Gerechtigkeit fürchten, auf seine Erbarmung hoffen, „ihn als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben anfangen und sich deswegen in Haß und Abscheu gegen ihre Sünden wenden; und das ist jene Buße, die vor der Taufe getan werden muß". Die Anwendung dieses Ausspruchs auf die getauften Büßer ergibt sich von selbst. — Der Anfang der Liebe aber, den das Konzil hier als Beweggrund der Reue fordert, kann nichts anderes sein, als ein Anfang der wohlwollenden Liebe gegen Gott.

„Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit lieben" ist nämlich mehr als eine begehrliche Liebe zu Gott und weniger als die Liebe der Freundschaft oder Caritas. Das Konzil beschreibt die Vorbereitung auf die Rechtfertigung in der Ordnung, in der sie sich der Regel nach vollzieht, indem sich unter dem Einflusse der Gnade ein Akt genetisch aus dem anderen entwickelt. Bei dem Sünder, der sich bekehren will, folgen auf den Glauben zunächst die Furcht und die Hoffnung, sodann die Liebe zur Gerechtigkeit; denn der Pönitent will ja eben die Gerechtigkeit d. i. den Gnadenstand wiedererlangen. Diese Liebe zur Gerechtigkeit ist ein amor concupiscentiae. Aber sie führt weiter und muß weiter führen zur Liebe dessen, der die Quelle aller Gerechtigkeit ist, und diese Liebe ist von höherer Art als die begehrliche Liebe. Denn gehörte sie zu dem amor concupiscentiae, so würde die Quelle der Gerechtigkeit als Mittel zum Zwecke, die Gerechtigkeit zu erlangen, beurteilt und geliebt. Es ergäbe sich also eine Umkehrung und Zerstörung der rechten Ordnung, die Gerechtigkeit des Menschen wäre der Zweck, Gott selber wäre bloß Mittel zum Zweck. Somit hat das Konzil gerade durch den Ausdruck tamquam fontem omnis iustitiae aufs beste zum Ausdruck gebracht, daß zur wahren Reue beim Empfang des Sakramentes mehr gehört als bloß begehrliche Liebe. — Zur rechten Beurteilung dieses Ausdrucks sei auch an den allgemeinen Grundsatz erinnert, den der h. Thomas 1 qu. 60 a. 5 aufstellt, wenn er sagt: Das allgemeine Gut, von dem alle anderen Dinge alles empfangen, was immer an Güte in ihnen ist, also Gott, wird nur dann der rechten Ordnung nach von ihnen geliebt, wenn sie ihn mehr und vorzüglicher lieben als sich selbst. Danach läßt sich so argumentieren: In der Ordnung der Gerechtigkeit ist Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit das allgemeine Gut, von dem die Engel und die Menschen alles erhalten, was an Gerechtigkeit in ihnen ist. Folglich können wir Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit nicht gebührend lieben, wenn wir ihn nicht mehr und vor-

züglicher als uns selbst lieben. Eine solche Gottesliebe aber, in der wir ihn mehr und vorzüglicher lieben als uns selbst, ist ganz gewiß vollkommener als eine begehrliche Liebe, sie ist eine Liebe des Wohlwollens.

Übrigens war es in der dem Tridentinum noch naheſtehenden Zeit, wie Tanner Tom. 4 disp. 6 qu. 2 dub. 4 n. 74 bezeugt, die „allgemeine Auffassung und Lehre" der Theologen, daß die „Liebe zu Gott als der Quelle aller Gerechtigkeit" nicht als begehrliche Liebe zu verstehen sei.

Diese Liebe kann aber andererseits auch kein amor caritatis sein. Das Konzil wendet keinen Ausdruck an, der für die Caritas üblich ist. Auch ist oben schon nachgewiesen worden (S. 256 ff.), daß die Behauptung, zur Vorbereitung auf das Bußsakrament sei ein Anfang der Caritas erforderlich, ein unhaltbarer Kontritionismus ist. — Nicht minder verfehlt ist, wie ebenfalls schon gezeigt wurde (S. 259), die Annahme, das Konzil spreche S. 6 cp. 6 von der außersakramentalen Rechtfertigung und verlange mit Rücksicht darauf den amor caritatis. – Wollte aber jemand sagen, die anfängliche Liebe sei in der Vorbereitung, wie das Konzil sie beschreibt, etwas nicht Notwendiges, wie ja auch die Furcht vor den Strafen aufgeführt werde, obwohl sie nicht notwendig sei, so ist zu beachten, daß im can. 3, wo die Vorbereitungsakte von neuem aufgezählt werden, die Furcht allerdings fehlt, nicht aber die Liebe. Ehe man einen der im cap. 6 bezeichneten Akte als nicht notwendig ausgeben darf, muß man einen völlig einleuchtenden Grund dafür vorbringen, wie es bezüglich des Aktes der Furcht wirklich geschehen kann.

2. Innere Gründe.

a) Die Akte des Pönitenten beim Empfange des Bußsakramentes, insbesondere seine Reue und sein Vorsatz, seine Bitte um Verzeihung und seine Selbstanklage, müssen Akte wahrer Bußgesinnung (poenitentia) sein. Sie brauchen zwar nicht Akte der eingegossenen Tugend der Buße zu sein, wie es bei dem contritus der Fall ist (contritio = poenitentia perfecta). Aber unter der Einwirkung der aktuellen Gnade kommt auch in dem Todsünder, der das Bußsakrament empfangen will, eine wahre, wenn auch unvollkommene Bußgesinnung zustande (attritio = poenitentia imperfecta). „Zum Begriffe wahrer Bußgesinnung ist erforderlich", wie der h. Thomas 3 qu. 86 a. 3 erklärt, daß dem Pönitenten „die Sünde mißfällt, weil sie gegen den über alles geliebten Gott ist". Daraus ergibt sich, daß die Bußakte mit dem ernsten Willen und Bestreben verbunden sein müssen, die Sünden auf die Weise, die Gott vorgeschrieben hat, im Bußsakramente zu beseitigen und wiedergutzumachen, weil und insofern sie eine Beleidigung Gottes sind. 3 qu. 85 a. 2: In poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti, inquantum est offensa Dei (vgl. ib. ad 2). Dies schließt aber einen Anfang der wohlwollenden Liebe gegen Gott ein.

Das gilt vor allem von der Reue. 3 qu. 85 a. 1 ad 3: Dolor poenitentis est displicentia seu reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum poenae. Wer ernstlich gewillt ist, die Sünde Gott gegenüber nach Kräften wiedergutzumachen, muß die Sünde notwendig formaliter als Beleidigung Gottes, als ein Übel für Gott bereuen. Zu dieser Reue gehört aber wenigstens ein amor initialis benevolentiae erga Deum. 2, 2 qu. 34 a. 3: Eiusdem enim rationis est, quod velimns bonum alicuius et quod odiamus malum ipsius. Die Liebe des Begehrens oder der Hoffnung reicht zu solcher Reue nicht aus, weil bei ihr die Sünde nur als Übel für die eigene Person, nicht als Übel für Gott in Betracht kommt. Der Wille, die Sünde zu beseitigen, erstrebt bei solcher Liebe nicht die Wiedergutmachung gegenüber Gott, sondern nur gegenüber der eigenen Person.

Wenn ferner der Pönitent in wahrer Bußgesinnung den festen Vorsatz faßt, mit Hilfe der Gnade, die er im Sakramente wiederzuerlangen hofft, die Gebote Gottes treu zu befolgen, also Gott wieder tatsächlich und wirksam als seinen höchsten Herrn und das höchste liebenswürdigste Gut anzuerkennen, ihm zu dienen und ihn über alles zu lieben, so erscheint es als eine psychologische Notwendigkeit, daß ein solcher Vorsatz nicht ohne amor benevolus gegen Gott sei. Caritas ist noch nicht notwendig in diesem Akte, aber ein bloßer amor concupiscentiae, ein amor sui reicht zur Erklärung bestimmt nicht aus.

Auch die demütige Bitte des Büßers, daß Gott ihm die Beleidigung verzeihe und ihn in seine Freundschaft und Kindschaft wiederaufnehme, setzt notwendig eine Liebe des Wohlwollens gegen Gott voraus. Wäre nur amor sui die Triebfeder der Bitte, so läge ihr keine rechte Bußgesinnung zugrunde, da dem Sünder nur daran läge, für sich selbst ein Gut zu erlangen. Wer um die Wiederherstellung eines Freundschaftsbandes, das er freventlich zerrissen hat, bittet nur weil er für sich einen Nutzen zu erreichen trachtet, und in keiner Weise weil er den beleidigten Freund wieder um seinetwillen lieb hat, der treibt offenbar ein unehrliches Spiel. Wer möchte annehmen, daß Gott einem so Selbstsüchtigen seine Freundschaft wieder zuwendete?

Nicht minder muß die Selbstanklage vor dem Priester ein Akt der Bußgesinnung und deswegen von dem ernsten Willen, die durch die Sünde geschehene Beleidigung Gottes aufzuheben, begleitet sein. Also der Pönitent bekennt seine Sünden formaliter als Beleidigung Gottes, nicht etwa als Ursache der Strafe. Daraus folgt aber, daß er sie auch formaliter als Beleidigung Gottes bereuen muß; denn das ist im Bußsakramente Gegenstand der Reue, was Gegenstand der Beichte ist. Die Sünde kann aber formaliter als Beleidigung Gottes nur mit einer Liebe des Wohlwollens gegen Gott bereut werden.

Es ergibt sich also, daß die Reue, der Vorsatz, die Bitte um Verzeihung, die Selbstanklage, insofern sie Akte wahrer Bußgesinnung sind, den simplex amor supernaturalis benevolus erga Deum wenigstens in schwacher anfänglicher Regung notwendig einschließen. Mag also die Attrition, die von der Furcht vor der Hölle und vor den Strafen angeregt worden ist, an und für sich betrachtet ohne alle wohlwollende Gottesliebe sein können, als Akt wahrer Bußgesinnung beim Empfange des Bußsakramentes schließt sie notwendig diese Liebe in sich. Und es ist

noch nicht immer, wie wohl behauptet wird, eine Kontrition, wenn man die Sünde bereut, weil sie eine Beleidigung Gottes ist. Vielmehr gehört zur Kontrition, daß man die Sünde bereut, weil sie eine Beleidigung Gottes ist, den man jetzt wieder aus Caritas, in Freundesliebe liebt (vgl. S. 249).

b) Die Rechtfertigung des Sünders erfordert auf seiner Seite, wie das Tridentinum S. 6 cp. 7 feststellt, die „freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben", durch die „der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feinde ein Freund wird". So lehrt auch der h. Thomas 1, 2 qu. 113 a. 3: Gott „gießt das Geschenk der Rechtfertigungsgnade so ein, daß er zugleich hiermit auch den freien Willen zur Annahme des Gnadengeschenkes bewegt". Diese freiwillige Annahme der göttlichen Gnade verlangt aber, daß neben der wirksamen Absage an jede schwere Sünde eine conversio in Deum stattfindet, die der in der Todsünde geschehenen aversio a Deo propter se et super omnia diligendo entgegengesetzt ist. Darum erfordert auch die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im Bußsakramente eine wirkliche, wenn auch vorläufig noch unvollkommene conversio in Deum propter se et super omnia diligendum. Die Liebe des Begehrens genügt hierzu nicht; denn sie ist und bleibt eine Selbstliebe, wenn auch selbstverständlich eine gute und übernatürliche; in ihr kommt es noch nicht zu einem Affekte gegen den über alles geliebten Gott. Erst die Liebe des Wohlwollens entspricht dieser Forderung.

c) Noch ein Beweis aus psychologischer Erwägung. Nehmen wir einen Pönitenten, der es ernst meint. Vielleicht hat ihn zuerst die Furcht vor der Hölle aus dem Sündenschlafe aufgeweckt. Aber es ist doch nicht denkbar, daß er, wenn er jetzt vor dem Stellvertreter Gottes kniet und aufrichtig beichtet und die Wiedereinsetzung in den Gnadenstand und den Nachlaß der verdienten Strafen vertrauensvoll von Gottes Barmherzigkeit erwartet, dabei für Gott selbst noch völlig kalt wäre, noch keinen ersten Funken wirklicher Liebe zu Gott, der ihn so gütig in diesem Sakramente wiederaufzunehmen bereit ist, im Herzen trüge. Hier noch an dem amor benevolus gegen Gott zu zweifeln, wäre doch gegen alle Psychologie.

Einwendungen gegen die Forderung wohlwollender Liebe:

1. Trid. S. 6 cp. 6 findet seine nähere Erklärung in S. 14 cp. 4. Hier wird die zum Empfange des Bußsakramentes notwendige Attrition als eine Reue beschrieben, die „gewöhnlich (communiter) aus der Erwägung der Häßlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor der Hölle und den Strafen erzeugt wird (concipitur)", und es wird nur noch verlangt, daß die Reue „den Willen zu sündigen ausschließe, nebst der Hoffnung auf Verzeihung".

Die Liebe bleibt unerwähnt. Ja die Worte dilectionis in Deum motus, die in dem Entwurfe enthalten waren, sind in der endgültigen Fassung gestrichen worden. — Antwort: Die Bemerkung über die Liebe wurde nach dem Berichte Pallavicinis fallen gelassen, weil ein Konzilsvater auf die Uneinigkeit der Theologen in dieser Frage hinwies und das Konzil sich nur die Verurteilung der Häresie, nicht die Entscheidung theologischer Streitfragen zur Aufgabe gesetzt hatte. Ferner sagt das Konzil l. c. nicht, daß jene Attrition in Verbindung mit der Hoffnung auf Vergebung zur Erlangung der Rechtfertigung im Bußsakramente genügt (sufficit), sondern nur daß sie den Pönitenten dazu vorbereitet (disponit). Deswegen kann aus cp. 4 nichts gegen die Notwendigkeit der wohlwollenden Liebe entnommen werden. — Die Gegner bemerken zu dem letzteren Punkte, das Konzil meine hier die dispositio proxima, das disponit bedeute im Sinne des Konzils soviel wie sufficit. Der Zusammenhang beweise es. Denn nachdem unmittelbar vorher bereits erklärt worden war, daß die Attrition „den Weg zur Gerechtigkeit bereite" d. h. in entfernterer Weise dazu disponiere, wäre es eine Tautologie, wenn in dem folgenden Satzteile das disponit wiederum nur die entferntere Disposition bedeutete. Allein eine Tautologie liegt auch bei dieser Bedeutung nicht vor. Während nämlich in dem ersten Satze von der Attrition ohne Beziehung zu dem Sakramente gesprochen wird, legt der zweite Satz ihre Wirksamkeit bei dem Sakramentsempfange dar; und weil nun hier gesagt wird, daß sie ohne das Sakrament nicht rechtfertige, ist es sehr angemessen hinzuzufügen, daß die Attrition den Sünder zur Erlangung der Sakramentsgnade disponiere, mag damit auch bloß eine entferntere Disposition gemeint sein. — Noch weniger Gewicht haben die anderen Gründe für die Deutung des disponit = sufficit. Überhaupt lassen die Gegner zu sehr die Absicht des Konzils außer acht, das Bußsakrament gegen die Verunglimpfungen seitens der Lutheraner in Schutz zu nehmen und zu zeigen, daß der Empfang nicht absque bono motu suscipientium (cp. 4) geschehen könne, und daß auch die besonders angefeindete Attrition gut und heilsam sei. Das Konzil will nicht genau entscheiden, was die Attrition im Unterschiede von der Kontrition leiste, sondern nur, daß sie gut und nützlich sei, sowohl außerhalb des Sakramentes als auch bei seinem Empfange.

2. Einwurf. „Ein Liebesakt, der noch der Stütze der Furcht bedarf, ist keine Liebe, ist vielmehr ein psychologisches Unding, da ein Liebesakt nicht aus dem Motiv der Furcht hervorgehen kann" (Zeitschrift für kath. Theologie 1921, 110). — Antwort: Die Attrition, um die es sich hier handelt, ist weder ein Liebesakt noch ein Furchtakt, sondern ein Akt des Schmerzes und des Abscheus. Aber beide Akte, der der Furcht und der der Liebe, sind Beweggrund der Attrition, jeder in seiner Weise, und dagegen läßt sich gar nichts einwenden. Es ist vielmehr etwas Alltägliches, daß man zu einem Akte durch verschiedene Beweggründe angetrieben wird, sei es, daß der einzelne Beweggrund für sich schon genügt, sei es, daß erst ihr Zusammenwirken imstande ist, den Akt hervorzurufen. Übrigens kann auch ein Akt der Liebe, um fest zu bleiben, der Stütze der Furcht bedürfen. Nicht minder kann die Furcht zu einem Akte der Liebe hinführen, wie die Offenbarung und die Erfahrung lehren. Der Satz, daß ein Liebesakt nicht aus dem Motiv der Furcht hervorgehen kann, trifft nur in dem Sinne zu, daß der objektive Beweggrund des Furchtaktes, der in einem

drohenden schweren Übel besteht, nicht unmittelbar zum Akte der Liebe antreiben kann. Wohl aber kann der Furchtakt das Subjekt bewegen, einen Akt der Liebe zu setzen. Ich kann aus Furcht vor der Hölle angetrieben werden, einen Akt der Liebe zu erwecken, weil ich durch ihn am besten vor der Hölle bewahrt werde.

3. Einwurf. Dem Dogma zufolge bewirken die Sakramente des Neuen Bundes die Gnade in dem Empfänger, falls er kein Hindernis setzt (S. 7 can. 6 de sacr. in gen.). Wer aber mit einer bloß aus der Furcht vor der Hölle entspringenden Reue, die den Willen zu sündigen ausschließt und mit der Hoffnung auf Verzeihung verbunden ist, das Bußsakrament empfängt, setzt der Gnade kein Hindernis. Also genügt diese Reue, es braucht keine Liebe des Wohlwollens als Beweggrund mitzuwirken. — Antwort: Es wird hier außer acht gelassen, daß die zum Empfange des Bußsakramentes erforderliche Reue, wie oben gezeigt wurde, ein Akt der Bußgesinnung ist und deswegen, wenn die Bußgesinnung eine wahre ist, auch von selbst aus der wohlwollenden Liebe zu Gott entspringt. Der Sünder aber, dem die wahre Bußgesinnung fehlt, stellt der Gnade ein Hindernis entgegen.

Es ist freilich die bei weitem allgemeinere Ansicht der Theologen, zum fruchtbaren Empfange des Bußsakramentes genüge eine Attrition ohne alle wohlwollende Liebe zu Gott. Aber durchweg bekämpfen sie hier die Liebe des Wohlwollens wohl nur aus folgenden Beweggründen: 1. weil sie denken, der amor benevolus sei schon ein amor caritatis; daß dies ein Irrtum ist, wurde oben hauptsächlich aus dem h. Thomas nachgewiesen; 2. weil sie annehmen, unsere Liebe des Wohlwollens sei eine Zutat zu der Artrition; das Gegenteil ist der Fall, wir zeigten ausdrücklich, daß in der Attrition als einer Betätigung wahrer Bußgesinnung die einfache Liebe des Wohlwollens ebenso sicher enthalten ist, wie die Liebe des Begehrens oder der Hoffnung; 3. sie fürchten Schwierigkeiten für die Praxis, sie glauben, der Pönitent müsse ausdrücklich den Akt der wohlwollenden Gottesliebe erwecken, der Beichtvater müsse ihn darüber befragen, ihm nachhelfen, sonst werde die Beichte ungültig und müsse wiederholt werden. Aber alles dies beruht auf falscher Voraussetzung. Wofern es dem Pönitenten ernst ist mit seiner Bußgesinnung und er sich wirklich zu Gott bekehren und die Sünde als eine Beleidigung Gottes durch reumütige Beicht und Genugtuung wiedergutmachen will, so ist damit alles von selber gegeben.

Wer die Forderung der wohlwollenden Liebe zu Gott so versteht, wird zugeben müssen, daß der Attritionismus erst durch diese Forderung die volle Begründung erhält. Jener Attritionismus, der auch den richtig gedeuteten amor benevolus grundsätzlich ablehnt, zerstört dadurch den wahren Charakter des Bußsakramentes und

gibt den Andersgläubigen Anlaß genug, die katholische Lehre vom Bußsakramente oder wenigstens die katholische Theologie zu schmähen. Die wohl verstandene Lehre von der Liebe des Wohlwollens stützt den Attritionismus und schützt ihn vor mißlichen Angriffen.

Billot th. 15 et 16; Billuart diss. 4 a. 7 et 8; Gloßner II 403 ff.; Gotti qu. 4 dub. 4 et 5; Pesch VII[5] 88 ff.; Pohle III[6] 518 ff.; Sasse II 136 ff.; Schanz 555 ff.; Scheeben-Atzberger IV 697 ff.; C. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. München 1860, 240 ff.; Arndt s. § 47 (dazu Renz s. § 47).

II. Die Beichte.

§ 49.

Die Notwendigkeit der Beichte.

Die sakramentale Beichte ist das Bekenntnis der Sünden vor dem bevollmächtigten Priester, um von ihm die Lossprechung zu erhalten.

Sie ist ein Bekenntnis, eine Selbstanklage, nicht eine bloße Erzählung oder gar ein Prahlen mit den Sünden. Als ihr Gegenstand kommen nur die eigenen nach der Taufe begangenen Sünden in Betracht. Die Beichte bleibt ohne sakramentalen Wert, wenn sie vor einem Nichtpriester oder vor einem Priester, der nicht die nötige Jurisdiktion besitzt, abgelegt wird, oder wenn sie zwar vor einem bevollmächtigten Priester geschieht, aber nicht in der Absicht, die Sünden der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterstellen.

Man unterscheidet

1. die wirkliche und die virtuelle Beichte; letztere ist das ernstliche Verlangen zu beichten (votum confessionis);

2. die allgemeine und die spezielle Beichte; erstere ist nur ein Schuldbekenntnis im allgemeinen, bei letzterer werden die Sünden einzeln bekannt;

3. die vollständige und die unvollständige spezielle Beichte. Wenn tatsächlich alle schweren Sünden nach ihrer Art, ihrer Zahl und ihren notwendigen Umständen gebeichtet werden, so nennen wir die Beichte materiell vollständig. Sie ist bloß formell vollständig, wenn das Bekenntnis nicht aus bösem Willen, sondern wegen einer physischen oder moralischen Unmöglichkeit materiell unvollständig bleibt. Die formell vollständige Beichte genügt zur Gültigkeit des Bußsakramentes, also zur Nachlassung aller schweren Sünden. Die ausdrücklich gebeichteten werden direkt, die übrigen indirekt durch das Sakrament vergeben. Die letzteren müssen jedoch nachträglich gebeichtet werden, wenn die Unmöglichkeit sie zu bekennen aufhört;

4. die geheime oder Ohrenbeichte und die öffentliche Beichte;

5. die Beichte vor Priestern und vor Nichtpriestern (Diakonen-, Laienbeichte).

I. Die spezielle Beichte aller nach der Taufe begangenen und noch nicht durch das Sakrament der Buße

direkt vergebenen Todsünden ist kraft göttlicher Anordnung (iure divino) zum Empfange des Bußsakramentes notwendig. De fide.

Diese Lehre wurde von den Wiclifiten und Hussiten geleugnet, die es für überflüssig und nutzlos erklärten, daß ein reumütiger Sünder beichte. Das Konzil von Konstanz wies diesen Irrtum zurück (Denz. 587. 670). Dann haben auch alle Reformatoren, obwohl sie zum Teil die Beichte beibehalten wollten, deren göttliche Einsetzung bestritten. Das Tridentinum definierte S. 14 can. 7 (Denz. 917): S. q. d., in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, a. s. Vgl. can. 6 und 8 sowie CIC 901.

1. Die Hl. Schrift spricht diese Notwendigkeit zwar nicht mit ausdrücklichen Worten aus. Aber die Einsetzung des Bußsakramentes in richterlicher Form, die die Hl. Schrift bezeugt, schließt die göttliche Anordnung des Sündenbekenntnisses zweifellos in sich. Wer in dem Bußsakramente Verzeihung seiner Sünden erlangen will, muß einem Inhaber der von Gott verordneten bußrichterlichen Gewalt die zu einem wohlbegründeten Urteile erforderliche Kenntnis von der Sachlage verschaffen. Dies kann aber nur durch eine Selbstanklage über die einzelnen begangenen Sünden geschehen. Sie ist um so notwendiger, als bei diesem Gerichte nicht nur für eine äußere Tat, die etwa auch durch Zeugenverhör festgestellt werden könnte, sondern auch für ganz geheime Werke und für den bösen Willen, aus dem die Tat hervorging, und für rein innere Sünden Vergebung gesucht werden muß. Trid. S. 14 cp. 5 (Denz. 899): Constat enim, sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent.

Andere sichere Zeugnisse für die sakramentale Beichte bietet die Hl. Schrift nicht. Man beruft sich wohl auf 1 Joh. 1, 9: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist Gott treu und gerecht, daß er uns unsere Sünden nachläßt"; Jak. 5, 16: „Bekennet also einander eure Sünden und betet füreinander, damit ihr das Heil erlanget; denn viel vermag das anhaltende Gebet des Gerechten" (wobei man auf V. 14 f. hinweist, wonach es die Priester sind, die durch die Ölsalbung und ihr Gebet dem Kranken die Sünden nachlassen); Apg. 19, 18: „Viele derer, die gläubig geworden waren (τῶν πεπιστευκότων, credentium) kamen und gestanden und gaben ihre Taten (τὰς πράξεις αὐτῶν) bekannt." Aber es bleibt überall zweifelhaft, ob es sich um die sakramentale Beichte handelt. An der ersten Stelle

ist wohl nur ein Bekenntnis vor Gott gemeint; an der zweiten scheinen die Ausdrücke „einander“ und „Gebet des Gerechten“ den Gedanken an die Amtstätigkeit des Priesters in der Entgegennahme des Bekenntnisses fernzuhalten, wenigstens ist diese nicht ausschließlich gemeint; an der dritten Stelle scheinen die credentes solche gewesen zu sein, die eben erst gläubig geworden und noch nicht getauft waren, und das Bekenntnis bezog sich dem Zusammenhange gemäß wohl nur auf die Sünde des Zauberaberglaubens.

2. Tradition. – Während das reumütige Bekenntnis, das in der Didache, bei Ps.-Barnabas, Clemens von Rom und anderen alten Zeugen von dem Sünder verlangt wird (oben S. 220f.), zwar mit großer Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit voller Sicherheit als eine sakramentale Beichte angesprochen werden kann, sahen wir bei Irenäus (S. 221), daß die kirchliche Buße mit einer vor der Kirche abgelegten speziellen Selbstanklage begann, die auch geheime Sünden umfaßte. Sehr klar hebt sodann Tertullian De poenit. 9 die Beichte hervor. Er nennt sie zwar ein Bekenntnis vor dem Herrn, betont aber zugleich, daß sie kein bloß innerer Akt ist. Die zweite Buße, sagt er, ist eine mühevolle Bewährung, ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus .. ἐξομολόγησις est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. Dieser Bestandteil der Buße, die Beichte, galt als so bedeutsam, daß der Name Exhomologese = Bekenntnis für die ganze Bußleistung üblich ward. Auch Cyprian spricht von dem Bekenntnisse wie von einem selbstverständlichen Teile der kirchlichen Buße (S. 223f.); De lapsis 28 lobt er den Glauben und die Gottesfurcht derer, die, nachdem sie in der Verfolgung bloß den Gedanken an den Abfall erwogen hatten, nun voll Reue diese innere Sünde vor den Priestern Gottes aufdeckten.

Im Morgenlande tritt Origenes als wichtiger Zeuge auf. Es gehört zu der Buße, die die Sündenvergebung erwirkt, daß der Sünder „sich nicht schämt, dem Priester des Herrn die Sünde zu beichten und Arznei zu suchen“ (In Lev. hom. 2, 4). Origenes betont weiter die Aufgabe des Priesters, als Seelenarzt zu wirken, die er aber nicht erfüllen kann, wenn ihm die Ursache der Krankheit nicht aufrichtig enthüllt wird (In Ps. 37 hom. 2, 5 f.). Er erklärt auch, daß die geheimen Fehltritte, sogar die bloßen Wort- und Gedankensünden zu beichten sind: Es ist notwendig, daß alles dieses an die Öffentlichkeit gebracht wird (cuncta necesse est publicari, cuncta proferri). Geschieht es nicht durch uns selbst, so wird der Teufel, der uns zu den Sünden angestiftet hat,

uns auch wegen ihrer anklagen. Vide ergo, quia pronuntiare peccatum remissionem peccati meretur. Praeventus enim diabolus in accusatione ultra nos accusare non poterit; et si ipsi nostri simus accusatores, proficit nobis ad salutem (In Lev. hom. 3, 4).

Bei den jüngeren Vätern sind die Äußerungen über die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses zur Erlangung der Vergebung überaus zahlreich. Einige Belege s. S. 224.

Die Bußkanones, die auf Gregor den Wundertäter, Basilius, Gregor von Nyssa u. a. und auf die ältesten Synoden zurückgehen, bestimmen die von dem Priester aufzuerlegende Buße je nach der Art der Sünden. Sie setzen also zweifellos ein ins einzelne gehendes Bekenntnis voraus.

Alle getrennten Kirchen des Orients haben von jeher die spezielle Beichte der Sünden als notwendig anerkannt.

Alle diese Zeugnisse sind eine unzweideutige Widerlegung der gegnerischen Behauptung, erst das vierte Laterankonzil 1215 habe die Beichtpflicht eingeführt. Dieses Konzil hat nur das Gebot aufgestellt, wenigstens einmal im Jahre zu beichten: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti (Denz. 437). Dadurch hat das Konzil die bereits bestehende Beichtpflicht bloß hinsichtlich der Häufigkeit, der Allgemeinheit und des Anfanges der Verpflichtung näher geregelt. Vgl. S. 173 f. Eine Gewissenspflicht, die schweren Sünden zu beichten, bestand von Anfang an. In manchen Teilen der Kirche waren aber auch schon genauere Vorschriften erlassen. Seit dem 8. Jahrhundert wurde in vielen Kapitularien und Synoden die Pflicht, wenigstens einmal oder dreimal im Jahre zu beichten, eingeschärft.

Die Aufhebung des Bußpriesteramtes in Konstantinopel durch den Patriarchen Nektarius im Jahre 391 (Sokrates Hist. eccl. V, 19; Sozomenus Hist. eccl. VII, 16) bedeutet nicht die Abschaffung des Beichtens, nicht einmal des öffentlichen Beichtens, sondern die Beseitigung einer Behörde, die von Amts wegen und auf Anzeige hin die Sünder zu der Buße heranzog.

3. Die hohe Angemessenheit des göttlichen Beichtgebotes ergibt sich aus folgendem:

a) Da der Christ durch die Taufe der Kirche unterstellt ist, geziemt es sich, daß er sich wegen der Verletzung des Taufgelöbnisses vor ihr verantwortet, zumal da er durch die schwere Sünde das Recht auf den Empfang der h. Eucharistie, in dem sich die kirchliche Gemeinschaft besonders kundgibt, verwirkt hat. Durch Bekenntnis und Buße muß er den Beweis aufrichtiger Besserung liefern.

b) Der Priester soll nach dem Beispiele Christi auch als Seelenarzt, als Lehrer und geistlicher Vater („Beichtvater") wirken. Er

soll für die nach der richterlichen Lossprechung zurückbleibenden bösen Neigungen, für besondere Gelegenheiten und Gefahren der Sünde Heil- und Schutzmittel bezeichnen und dem Beichtkinde in väterlicher Weise den rechten Weg zeigen. Dies alles erfordert eine Offenbarung des Gewissenszustandes im einzelnen.

c) Die spezielle Beichte ist eine gerechte und heilsame Beschämung und Selbstverdemütigung, heilsam als Sühne für die begangenen Sünden, heilsam aber auch, insofern der Gedanke an die Beichtpflicht wirksam vor Sünden bewahrt.

d) Die Pflicht zu beichten ist ein wirksamer Antrieb, sich selbst zu prüfen und so zur Erkenntnis, Reue und Besserung des Lebens zu gelangen.

e) Das Beichtgebot entspricht einem Bedürfnisse des menschlichen Herzens. Denn wenn es tief und stark von dem Schuldbewußtsein erfüllt ist, so fühlt es sich gedrängt, auch im äußeren Bekenntnisse sich zu offenbaren und dadurch das Gewissen zu erleichtern. Der innere Friede wächst mit dem Bewußtsein von der Aufrichtigkeit der Reue und Besserung, die durch das Bekenntnis bekundet und bewährt wird.

Beweis dessen, daß das Bekenntnis der Sünden einem Bedürfnisse des menschlichen Herzens entspricht, ist die weite Verbreitung der Sitte, eine Art Beichte abzulegen, um sich von den Sünden zu reinigen. Mehrere alte Kulturvölker, wie die Ägyptier (A. Erman, Die ägyptische Religion. 2. Aufl. Berlin 1909, 119 ff.), die Babylonier (W. Schrank, Babylonische Sühnriten. Leipzig 1908, 46 f.), die Lydier und Phrygier (F. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Leipzig 1913, 110 ff.), verschiedene Mysterienkulte (ebd. 118 f.) haben eine Beichte unter ihre Sühnriten aufgenommen. Auch unter den Naturvölkern aller Erdteile findet sie sich vielfach (V. Cathrein, Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Freiburg 1914 I 391. 534; II 33. 54. 138. 277. 499 f. 517 f. 652; III 42. 72. 302 f. 369. 445. 519; vgl. A. Eberharter, Ethnologisches und Psychologisches zur Beicht: Kath. Kirchenzeitung [Salzburg] 1917, 265 ff.).

Diese weiteste Verbreitung des Brauches lehrt uns, daß die christliche Beichtsitte durchaus nicht auf heidnische Übung zurückzuführen ist. Sie erklärt sich vollkommen daraus, daß der große Herzenskenner Christus in der Einsetzung der Beichte dem allgemeinen Zuge und Bedürfnisse des Menschenherzens entgegenkommen wollte. Sucht man geschichtliche Anknüpfungspunkte für diese Anordnung, so bieten sie sich im Alten Testamente in reicher Fülle dar. Lev. 5, 6 fordert für verschiedene einzeln namhaft gemachte Sünden (V. 1—4) ein Bekenntnis in Gegenwart des Priesters. Ebenso verlangt Num. 5, 7 das Bekenntnis der Sünde, zu deren Sühnung der Sünder ein Schuldopfer darbringen wollte. Es ist ferner zu erinnern an das Bekenntnis Sauls vor Samuel (1 Kön. 15, 24), Davids vor Nathan (2 Kön. 12, 13). Vgl. 24, 10; 3 Kön. 8, 47; Ps. 31, 5; Prov. 28, 13. Ein gemeinsames und öffentliches Schuldbekenntnis, das ein

amtlicher Vertreter des Volkes in dessen Namen ablegte, erwähnt Lev. 16, 21; Dan. 9, 4 ff.; Esdr. 9, 6 ff.; Neh. 1, 6 ff.; 9, 3. Vgl. Eberharter a. a. O.

II. Die kirchliche Praxis der Ohrenbeichte entspricht dem göttlichen Beichtgebote. De fide.

Gegen die Ohrenbeichte richtete besonders Calvin schwere Angriffe: sie sei eine menschliche Erfindung, bereite vielfaches Verderben und müsse abgeschafft werden. Darum trat das Tridentinum schützend für sie ein. S. 14 can. 6: S. q. d., modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, a. s.

Also die geheime Beichte entspricht der Anordnung Christi. Eine öffentliche Beichte abzulegen zur Sühne und Selbstbeschämung ist von Christus nicht verboten worden, aber es ist weder iure divino notwendig noch hat die Kirche es durch ein allgemeines Gesetz zur Pflicht gemacht. Ein solches Gesetz würde, bemerkt das Tridentinum cp. 5 (Denz. 901), namentlich wenn es sich auf die geheimen Sünden erstreckte, als wenig klug bezeichnet werden müssen.

Die alte Bußpraxis kannte das öffentliche und das geheime Sündenbekenntnis.

1. Öffentlich begangene Sünden, für die die öffentliche Kirchenbuße zu leisten war, wurden bisweilen auch öffentlich gebeichtet. So berichtet Papst Cornelius (Ep. 49, 2 inter epp. Cypr.), daß drei aus dem Schisma Zurückkehrende ihre Sünde zunächst vor den Presbytern, dann „wie es sich gebührte" (quod erat consequens) öffentlich in der Kirche bekannten. Daß die Kirche aber eine eigentliche Verpflichtung zu öffentlichem Bekenntnisse der genannten Sünden allgemein behauptete, läßt sich nicht beweisen. War die Sünde ohnehin schon allgemein bekannt, wie etwa bei der Kirchenbuße des Kaisers Theodosius (Ambrosius De obitu Theod. 34), so erübrigte sich ja ein öffentliches Bekenntnis, da die öffentliche Buße mit ihren großen Verdemütigungen vor dem Klerus und dem ganzen Volke zugleich ein Bekenntnis war.

2. Geheim begangene Sünden, die öffentlich gebüßt werden mußten, wurden durchweg dem Bischofe oder Priester allein gebeichtet. Namentlich geschah dies, wenn Verlust der Ehre und des guten Namens oder Bestrafung durch ein weltliches Gericht für den Sünder zu befürchten war. So verordnete Basilius Ep. 199 can. 34 unter Berufung auf die „Vorschrift der Väter", daß Ehebrecherinnen nicht zu dem öffentlichen Bekenntnisse heranzuziehen seien; sie sollten während ihrer Bußzeit in der Büßerklasse der Stehenden ihren Platz haben und an der Eucharistie nicht teilnehmen (sogenannte halböffentliche Buße). Allgemein stellt Origenes In Ps. 37 hom. 2, 5 es als Sache des Beichtvaters hin, zu entscheiden, ob die Heilung der Sünde ein öffentliches Bekenntnis vor der ganzen Gemeinde erfordere. Also die geheime Beichte war das Nächste und Regelmäßige auch bei den Kapitalsünden. Von einer öffentlichen Beichte geheimer Kapitalsünden ist nur sehr selten die Rede. So bei Irenäus

(oben S. 221) und noch um 380 bei **Pacian** von Barcelona Paraen. ad poenit. 5 und 8. Ein öffentliches Bekenntnis dieser Art gab im Jahre 391 den Anlaß zur Aufhebung des Bußpriesteramts in Konstantinopel (oben S. 272). **Augustinus** Sermo 82, 7, 10 tut den bekannten Ausspruch: Ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius. Zwar betreffen diese Worte nicht unmittelbar das geheime Sündenbekenntnis; denn die correptio secreta war bloß ein Mittel, den Sünder zum reumütigen Bekenntnisse zu bewegen. Aber die von Augustinus befürwortete verschiedenartige Einwirkung auf öffentliche und geheime Sünder hat zweifelsohne dazu beigetragen, den Grundsatz von der geheimen Beichte geheimer Sünden noch mehr als bisher zum Gemeingut werden zu lassen. Papst **Leo** d. Gr. rügt es in einem Schreiben an die Bischöfe Kampaniens (Ep. 168, 2) als einen schlimmen, gegen die „apostolische Regel" verstoßenden Mißbrauch, wenn von den Pönitenten verlangt werde, ihre geheim gebeichteten Sünden schriftlich aufzuzeichnen und öffentlich vorzulesen.

3. Ob es auch eine **Privatbuße** für schwere Sünden gab d. h. eine vor dem Spender allein sich vollziehende Buße mit **geheimer Beichte** und **geheimer Lossprechung**, ist umstritten. Vielfach wird die den **Todkranken** oder in sonstiger Todesgefahr Befindlichen gewährte abgekürzte Buße, bei der sofort die Rekonziliation erfolgte, als Privatbuße hingestellt. Aber es ist doch fraglich, ob diese Buße grundsätzlich geheim bleiben sollte. Dagegen spricht, daß Augustinus Ep. 228, 8 ihr gerade so wie der öffentlichen Buße den Namen maior et insignior poenitentia gibt und daß das Konzil von Nicäa can. 13 den in schwerer Krankheit rekonziliierten Büßern auferlegt, im Falle ihrer Genesung die Bußleistung zu Ende zu führen. Ferner soll der h. **Ambrosius** bei geheimen Fällen schwerer Sünden die Privatbuße angewandt haben; so berichte sein Biograph Paulinus (Vita Ambr. 39). Aber einerseits ist dieser Bericht durchaus nicht klar, andererseits zeigen Ambrosius' Schriften selbst keine Spur dieses geheimen Bußverfahrens. **Augustinus** jedoch tritt wohl als Zeuge für die Privatbuße auf. Der Gegensatz gegen die Überspannung der äußeren Kirchenzucht bei den Donatisten und ihre unnachsichtige Anwendung der Exkommunikation hat ihn nach Adams Untersuchungen hauptsächlich bestimmt, es bei geheimer Zurechtweisung und geheimer Lossprechung gewisser schwerer Sünden bewenden zu lassen. Wenigstens **ein Text** De fide et op. 26, 48 ist wahrscheinlich im Sinne einer solchen Privatbuße zu deuten. Dieser Privatbuße hat Augustinus vermutlich **alle schweren Sünden**, die **geheim** waren, zugewiesen. Adam nimmt dies auch von den offenkundigen schweren Tatsünden an, wenn sie nur einmal oder doch selten, nicht gewohnheitsmäßig begangen waren; indes verfielen diese ziemlich sicher der öffentlichen Buße, ebenso wie die schweren Gewohnheitssünden. Schwere Gedankensünden konnten nach Augustinus' Ansicht (Sermo 98, 5, 5; 128, 12, 14) durch die fünfte Vaterunserbitte getilgt werden. — Die **Wirkung** der Privatbuße ist nach Augustinus für das Seelenheil die gleiche wie die der öffentlichen Buße: die Sünde wird „geheilt" (De fide et op. 26, 48). „Die geheime Zurechtweisung war dem Kirchenvater in demselben Sinn **sakramental** wie die paenitentia maior. Und zwar deshalb, weil sie ihm nicht etwa als eine neue Bußform neben der alten, sondern als die abgekürzte altkirchliche Buße selbst gegolten hat" (Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach

dem h. Augustinus. Paderborn 1917, 138). Völlig gesichert ist die Ansicht Adams, daß Augustinus ein Zeuge der Privatbuße im genannten Sinne sei, noch nicht. Sie findet beachtenswerten Widerspruch bei Poschmann. Gewisse Gedanken des großen Kirchenlehrers waren sicher geeignet, „der Privatbuße den Weg zu bahnen. Sie reichen aus, dieselbe grundsätzlich zu rechtfertigen und haben sicher auch zu ihrer schließlichen Einführung mitgewirkt. Aber Augustinus selbst hat diese Folgerung aus ihnen nicht gezogen. Seine persönliche Bußpraxis kennt in bezug auf die Öffentlichkeit des Verfahrens keine Milderung, die nicht auch durch andere zeitgenössische Dokumente bestätigt würde" (Poschmann, Privatbuße 33).

III. Die sakramentale Beichte muß alle einzelnen Todsünden umfassen, auch die geheimen und die Gedankensünden, sowie die Art, die Zahl und die Umstände, die die Art der Sünde verändern. De fide. Trid. S. 14 can. 7.

Die Begründung dafür liegt in den Sätzen, daß keine Todsünde ohne die anderen vergeben werden kann, und daß die spezielle Beichte von Christus verordnet ist, um die Vergebung im Bußsakramente zu erlangen. Das Konzil betont mit Recht, daß die geheimen Sünden und die Sünden gegen das neunte und zehnte Gebot „mitunter die Seele schwerer verletzen und gefährlicher sind, als die offen verübten". Jedenfalls „machen alle Todsünden, auch die in Gedanken begangenen, die Menschen zu Kindern des Zornes und Feinden Gottes. Daher ist es notwendig, in aufrichtigem und schamhaftem Bekenntnisse die Verzeihung aller von Gott zu erbitten". „Wer wissentlich einige verschweigt, stellt der göttlichen Güte nichts zur Nachlassung durch den Priester vor. Wenn der Kranke sich nämlich schämt, dem Arzte seine Wunde zu zeigen, heilt die Arznei nicht, was sie nicht weiß" (S. 14 cp. 5, Denz. 899). Ähnlich schon Thomas In Sent. 4 d. 17 qu. 3 a. 4 sol. 2.

Die Umstände, die die Art der Sünde ändern, müssen dem Konzil l. c. zufolge gebeichtet werden, „weil ohne sie die Sünden selbst weder von den Pönitenten vollständig dargelegt noch den Richtern bekannt werden; diese können daher unmöglich über die Schwere der Vergehen richtig urteilen noch den Pönitenten die gebührende Strafe für sie auferlegen. Es ist deswegen unvernünftig zu lehren, diese Umstände seien von müßigen Leuten ausgedacht worden oder man brauche bloß einen Umstand zu beichten, nämlich gegen den Bruder gesündigt zu haben (vgl. Matth. 18, 15 ff.)".

Das Konzil unterläßt nicht, zur Beruhigung der Gewissen beizufügen, es seien alle schweren Sünden im einzelnen zu beichten, „deren man sich bei pflichtschuldigem und sorgfältigem Nachdenken erinnert". Dadurch wird bestätigt, was oben bereits

bemerkt wurde: Die Beichte braucht nicht notwendig materiell vollständig zu sein, sie wird nicht ungültig, wenn sich der Pönitent einer Sünde nicht mehr entsinnt. Eine formell vollständige Beichte genügt. Erinnert sich der Pönitent später der vergessenen Sünden, so muß er sich ihrer in der folgenden Beichte anklagen (Entscheidung Alexanders VII 1665, Denz. 1111).

IV. Die Beichte läßlicher oder bereits vergebener Sünden.

1. Es besteht kein Gebot, diese Sünden zu beichten. Bezüglich der Sünden, die schon direkt durch die Schlüsselgewalt vergeben worden sind, ist dies selbstverständlich, da ihre Nachlassung ihre vollständige Tilgung bedeutet und da sie nie wieder aufleben (S. 237 ff.). „Niemand braucht aber Sünden zu bekennen, die er nicht hat" (Thomas In Sent. 4 d. 17 qu. 3 a. 3 sol. 5 ad 4). Bezüglich der läßlichen Sünden ist der Grund maßgebend, daß sie den Gnadenstand nicht zerstören. Von ihnen erklärt Trid. S. 14 cp. 5: Taceri citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Ebenso lehrt Thomas In Sent. 4 d. 16 qu. 2 a. 2 sol. 3: Ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta, quia sic nec de eis poenitere nec ea vitare tenemur; nec etiam necessitate, quae est ex suppositione finis, scilicet remissionis eorum, quia etiam sine confessione vel actu vel proposito existente possunt venialia remitti. Tamen perfectionis est ea confiteri.

2. Läßliche Sünden zu beichten ist erlaubt, recht und nützlich. Trid. S. 14 can. 7: S. q. d., . . non licere confiteri peccata venialia, a. s. Vgl. cp. 5, ferner Lutheri error 8 (Denz. 748) und Synodi Pistor. error 39 (Denz. 1539). Die kirchliche Vergebungsgewalt ist ja eine ganz allgemeine, und es steht nichts im Wege, daß die Buße, obwohl an sich ein Sakrament der Toten, sich an Gerechten als Sakrament der Lebendigen wirksam zeigt. Aber nicht nur als Mittel, die läßlichen Sünden zu tilgen, die heiligmachende Gnade zu mehren, den Habitus der Tugenden und Gaben zu stärken, sondern auch als dringender Anlaß zur Selbstprüfung, als Mittel, zu klarerer Selbstbeurteilung zu gelangen und sich zu verdemütigen, ist die Beichte auch für Gerechte von großem Nutzen. Eine Gewohnheit, läßliche Sünden zu bekennen, bestand bereits im 4. Jahrhundert in den Klöstern nach der Regel des h. Basilius (Reg. fusius tract. 26).

Es ist freilich wahr, daß läßliche Sünden durch die unvollkommene Reue getilgt werden können. Es kann daher der Fall eintreten, daß alle

Sünden bereits getilgt sind, wenn der Priester die Lossprechung erteilt. Aber dies spricht nicht gegen die Zulässigkeit der „Andachtsbeichten", die nur läßliche Sünden zum Gegenstande haben. Denn es ist keineswegs sicher, daß die läßlichen Sünden sämtlich und in jedem Falle, etwa bei geringer Intensität der Reue, durch die unvollkommene Reue beseitigt werden. Können doch sogar bei vollkommener Liebesreue läßliche Sünden zurückbleiben. Gesetzt aber, die läßlichen Sünden, die gebeichtet werden, wären bereits wegen der Reue vergeben, so sind auch dann die Beichte und die Lossprechung durchaus nicht nutzlos, wie sich aus dem folgenden ergibt.

3. Schon vergebene Sünden sind ein ausreichender Gegenstand der Beichte (CIC 902). Sie zu beichten ist nach Benedikt XI 1304 (Denz. 470) heilsam propter erubescentiam, quae magna est poenitentiae pars. Es ist ohne Zweifel möglich, von einem Beleidigten wiederholt Verzeihung zu erbitten und zu erhalten, so auch von Gott. Aber welche Wirkung hat die wiederholte Lossprechung? Sollen die Absolutionsworte nicht ihren Sinn verlieren, so muß die Lossprechung die ihr wesentliche Wirkung des Sündennachlasses haben. Dieser kann nach Thomas De verit. qu. 28 a. 6 in doppelter Weise erfolgen: Sicut ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae, sed remotionem corporis impedientis, ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impedimenti gratiae, quod erat ex actu peccati praecedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile, sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur. Bei der Lossprechung von bereits vergebenen Sünden besteht also der Sündennachlaß in der Beseitigung eines der Wirksamkeit der Gnade entgegenstehenden Hindernisses, das als Wirkung der aktuellen Sünde nach der Nachlassung der Schuld noch zurückbleibt. Thomas nennt diese Wirkung, die in einer Schwächung der Neigung zum Guten und in einer Verstärkung böser Neigungen besteht, oft reliquiae peccati. Der Einfluß der Gnade ist somit wegen der früheren Sünde behindert. Dieses Hindernis wird durch die erneute Beichte der Sünde, sowohl durch die Akte der Reue als auch durch die Vermehrung der sakramentalen Gnade mit ihrer heilenden Kraft, mehr und mehr beseitigt und in dieser Hinsicht also die Sünde mehr und mehr nachgelassen. Eine weitere Wirkung ist die Tilgung der für die früheren Sünden verdienten zeitlichen Strafen. Thomas In Sent. 4 d. 17 qu. 3 a. 3 sol. 5 ad 4: Quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto plus de poena ei remittetur, tum ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur.

Endlich trägt eine solche Beichte, besonders die Generalbeichte, dazu bei, das Gewissen zu beruhigen. Denn die Gewißheit der Vergebung ist nur eine moralische und darum der Verstärkung fähig.

4. Aus diesen drei Sätzen ergibt sich nun die Folgerung: Wenn ein Pönitent keine Todsünde zu beichten hat, die noch nicht in Kraft der Schlüsselgewalt direkt vergeben worden ist, so genügt es zum gültigen Empfange des Bußsakramentes, irgendeine nach der Taufe begangene Sünde reumütig zu beichten.

Bartmann II[5] 411 ff.; Billot th. 17 et 18; Billuart diss. 5 et 7; Gihr II[3] 105 ff.; Gloßner II 410 ff.; Gonet disp. 8 et 10; Gotti qu. 5; Heinrich-Gutberlet X 47 ff.; Pesch VII[5] 97 ff.; Pohle III[6] 524 ff.; Sasse II 161 ff.; Schanz 564 ff.; Scheeben-Atzberger IV 702 ff.; J. A. Möhler, Symbolik § 33; Artikel Confession im Dictionnaire de théologie catholique III (Paris 1908) 828–974; Rauschen[2] 181 ff.; Hörmann (§ 41) 109 ff.; J. J. A. Kinkel, Die Beicht in den ersten christlichen Jahrhunderten. Mainz 1879; P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte. Würzburg 1902, 41 ff. 160 ff.; J. Gartmeier, Die Beichtpflicht. Regensburg 1905; P. M. Baumgarten, Die Werke von H. Ch. Lea und verwandte Bücher. Münster 1908; O. F. Cambier, De divina institutione confessionis sacramentalis dissertatio hist.-theol. Löwen 1884; A. Egger, Die Beicht in der Hl. Schrift und in der kath. Kirche. St. Gallen 1901; F. X. Mayer, Die Beicht als Bekenntnis der einzelnen Sünden. Gymn.-Progr. Dillingen 1908/9; Ders., Die Beicht nach Tertullian und Cyprian: Ebd. 1910/11; G. Bickell, Zur Geschichte der Beichte im Orient während der ersten vier Jahrhunderte: Zeitschrift für kath. Theol. 1877, 410 ff.; J. Blötzer, Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bußdisziplin: Ebd. 1887, 483 ff. 593 ff.; H. Bruders, Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht: Ebd. 1910, 526 ff.; J. Stufler, Öffentliche und geheime Buße bei Origenes: Ebd. 1913, 193 ff.; P. Galtier, S. Jean Chrysostome et la confession: Recherches de science relig. 1910, 209 ff. 313 ff.; 1912, 17 ff.; E. Hugueny, Gratien et la confession: Revue des sciences philos. et théol. 1912, 81 ff.; A. M. Königer, Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach. München 1906; B. Kurtscheid, Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung. Freiburg 1912; B. Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? Braunsberg 1920; Ders., Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: Zeitschrift für kath. Theol. 1921, 208 ff. 405 ff. 497 ff.; H. Brewer, Die kirchliche Privatbuße im christlichen Altertum: Ebd. 1921, 1 ff.; P. Galtier, Saint Augustin a-t-il confessé: Revue pratique d'apologétique 1921 avril-juin; K. Adam, Die geheime Kirchenbuße nach dem h. Augustin. Kempten 1921.

III. Die Genugtuung.

§ 50.

Die Notwendigkeit der sakramentalen Genugtuung.

Genugtun (satisfacere) kann im allgemeinen heißen: seiner Pflicht genügen. Im engeren Sinne bedeutet es: einen angerichteten Schaden ersetzen oder für eine Beleidigung gerechte Sühne leisten; also Gott gegenüber: für die ihm zugefügte Beleidigung einen der Gerechtigkeit entsprechenden Ersatz leisten. Man kann also auch die Reue des Pönitenten und seine Beichte Genugtuung nennen. Im engsten Sinne heißt genugtun:

die wegen der Beleidigung Gottes verdienten zeitlichen Strafen durch die von dem Beichtvater auferlegten guten Werke abbüßen. In diesem letzten Sinne ist das Wort zu nehmen, wenn von der sakramentalen Genugtuung, die ein Teil des Bußsakramentes ist, gesprochen wird.

Man muß den Genugtuungswillen und die Ausführung unterscheiden. Der erstere ist die Annahme der von dem Priester verordneten Buße mit dem Vorsatze sie auszuführen. Dieser Wille ist von der wahren Reue unzertrennlich und virtuell in ihr enthalten (Thomas 3 qu. 90 a. 2 ad 1: Contritio . . . implicat propositum confitendi et satisfaciendi und ist eine pars essentialis des Sakramentes. Seine Ausführung ist hingegen bloß eine pars integralis sacramenti. Das zeigt sich schon darin, daß die Genugtuung mit Gutheißung der Kirche meistens erst nach dem Empfange der Lossprechung, in der das Wesen des Bußsakramentes zum Abschluß kommt, geleistet wird.

I. Es gibt zeitliche Sündenstrafen, die nach der Vergebung der Schuld und der ewigen Strafen noch zur Abbüßung zurückbleiben können. De fide nach Trid. S. 6 can. 30 (Denz. 840): S. q. post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, a. s. Vgl. S. 14 cp. 8, can. 12 und 15.

Dieses Dogma, das von den Reformatoren geleugnet wurde, ist die Grundlage für die Lehre von der Notwendigkeit sakramentaler Genugtuung, sowie für die Lehre von dem Ablasse, es hängt auch mit der Lehre vom Fegfeuer enge zusammen.

1. Zum Nachweise aus der Hl. Schrift können wir uns mit Trid. S. 14 cp. 8 auf „deutliche und hervorragende Beispiele" berufen, die uns lehren, daß die Sündenvergebung in vielen Fällen die Aufhebung der zeitlichen Strafen nicht einschloß. Die Stammeltern (Gen. 3, 16 ff.), die Juden in der Wüste (Ex. 32, 14. 34), Moses' Schwester (Num. 12, 14), Moses und Aaron (Num. 20, 12), David (2 Kön. 12, 13 f.) wurden, obwohl Gott ihnen die Schuld erlassen hatte, mit zeitlichen Strafen heimgesucht. Allerdings gehören diese Beispiele der Zeit der Vorbereitung und der Gesetzesstrenge an, nicht der großen Gnadenzeit des Neuen Bundes, und das Bußsakrament war noch nicht vorhanden. Allein hinsichtlich des Bußleidens ist kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Neuen und dem Alten Bunde zu bemerken. Denn auch die Gerechten des Neuen Bundes legen sich Züchtigungen auf wegen der Sünde. 1 Kor. 9, 27: Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. Auch das Ver-

fahren des Heilandes mit dem Gichtbrüchigen gibt uns einen Wink: er läßt ihm Matth. 9, 2 die Sünden nach, ohne in demselben Akte die Sündenstrafe, die Krankheit zu entfernen; die Heilung folgt erst V. 6 aus einem besonderen Anlasse.

2. Tradition. – Es genügt natürlich nicht, sich auf die Mahnungen an die Sünder, durch Fasten, Beten und Almosengeben Buße zu tun, zu berufen. Das alte Bußwesen mit seinen mühsamen, lange fortgesetzten Sühnewerken, für die Tertullian den dem römischen Recht entnommenen Ausdruck satisfactiones (d. h. Ersatzleistungen, die den Sünder vor der göttlichen Strafe bewahren sollen) eingeführt hat, kann ebenfalls nicht ohne weiteres als Beweis für unser Dogma verwertet werden. Aber es fehlt nicht an anderen deutlichen Zeugnissen.

Wenn die Väter auch schon gelegentlich Schuld und Strafe (culpa und poena) unterschieden (vgl. Augustinus In Ps. 68 sermo 1, 9), so wurde diese Unterscheidung doch für die Lehre von der Buße noch nicht fruchtbar gemacht. „Vergebung" der Sünde ist den älteren Vätern durchweg Nachlaß der Schuld und der Strafen. Die Sünde ist erst dann vergeben, wenn die ganze Strafe erlassen ist. Diese Vorstellung erklärt uns die Auferlegung so langdauernder schwerer Bußwerke, deren Ableistung den Sünder von jeder Strafe und damit von der Sünde befreien sollte. Aber es gab schon frühzeitig Ausnahmefälle, in denen die kirchliche Rekonziliation d. i. die Erteilung des Friedens und des Kommunionrechtes vor der Vollendung der auferlegten Buße gewährt wurde, z. B. bei Sterbenden. Das führte zu der Frage nach dem Reste der Bußleistung, und sie wird von Cyprian (besonders Ep. 55, 18. 20; 64, 1) dahin beantwortet, daß, soweit die Buße in diesem Leben nicht vollendet worden ist, die göttliche Strafe im Jenseits erfolgen wird bis zur vollen Vergebung der Sünde. Wird der Kranke wieder gesund, so soll er nach Cyprians Anweisung nicht von neuem in die Reihe der Büßer eintreten, der ihm erteilte Friede behält seine Gültigkeit, aber für die noch ungebüßte Strafe muß private Bußleistung oder die jenseitige Strafe eintreten. Hier tritt also die Lehre hervor, daß nach der kirchlichen Rekonziliation, die die Hölle von dem Sünder abwendet und ihm das „Unterpfand des Lebens" gibt (Ep. 36, 2; 55, 13), mit anderen Worten ihm die Sündenschuld erläßt, doch noch zeitliche Strafen übrigbleiben können. Dies ist auch die Lehre des Origenes. Er läßt die Wirksamkeit der Bußgesinnung stärker hervortreten und nennt schon diejenigen „heilig", die reumütigen Herzens die kirchliche Buße erbitten und auf sich nehmen (In Num. hom. 10, 1). Aber völlig vergeben ist die Sünde erst, wenn die Buße wirklich geleistet worden ist. Origenes faßt jedoch die Möglichkeit ins Auge, daß der Inhaber der kirchlichen Bußgewalt sich geirrt und die Buße zu niedrig bemessen hat. Dann ist eben bei der Rekonziliation, dem Abschluß der kirchlichen Buße, die Sünde noch nicht vergeben. Der Sünder muß weiterhin für sich Buße tun oder im Jenseits gereinigt werden (In Ier. hom. 20, 6; In Lev. hom. 15, 2; 14, 3). Also das kirchliche Bußverfahren tilgt nicht notwendig alle zeitlichen Strafen. — Nach Augustinus bleibt der Sünder, nachdem Gottes Gnade

seine Seele zu neuem Leben aufgeweckt und ihr den Geist der Liebe wiedergeschenkt hat, dennoch „gebunden" und in dem Zustande des Reatus d. h. er bleibt verpflichtet, Gott für die Sünden eine entsprechende Sühne (satisfactio congrua) zu leisten, sei es durch Buße im Diesseits oder durch Strafleiden im Jenseits (In Ioh. tr. 49, 24; Sermo 19, 2; Ench. 70 u. ö.). Erst mit der Einlösung dieser Verpflichtung tritt die endgültige Lösung der Banden der Sünde ein. Wenn die Kirche kraft ihrer Schlüsselgewalt den Büßer löst, so ist dies auch im Himmel gültig (In Ioh. tr. 50, 12; Sermo 351, 4, 9; 5, 12). Die Kirche „befreit ihn auf Grund seiner geleisteten satisfactio in Kraft der Verdienste Christi von weiterer Schuldhaft" (Adam 48). Also ist es auch die Lehre Augustins, daß nach der Wiedergeburt noch zeitliche Strafen abzubüßen bleiben. Allgemein, ohne Bezugnahme auf die kirchliche Buße, gibt er den Grund an: Productior est enim poena quam culpa, ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena (In Ioh. tr. 124, 5).

3. Innere Gründe, die uns die Anordnung Gottes über das Zurückbleiben zeitlicher Strafen verständlich machen, werden Trid. S. 14 cp. 8 (Denz. 904) zusammengestellt. Die Buße hebt nicht wie die Taufe die zeitlichen Strafen auf; denn die nach der Taufe begangenen Sünden beweisen größere Undankbarkeit und Bosheit und verdienen nach Gottes Gerechtigkeit eine strengere Behandlung. Der göttlichen Milde ist es angemessen, uns durch zeitliche Bußstrafen die Größe der Schuld vor Augen zu halten, uns zur Wachsamkeit anzuspornen und zur Überwindung der bösen Neigungen zu helfen. Die Bußübungen machen uns dem büßenden Heilande ähnlicher und geben uns Zuversicht, mit ihm, von dem all unsere Buße ihre Kraft und ihre Frucht empfängt, verherrlicht zu werden.

Daß zeitliche Strafen nach der Nachlassung der ewigen zurückbleiben können, begründet der h. Thomas 3 qu. 86 a. 4. Er verweist auf die doppelte Unordnung, die in der Sünde liegt. Sie ist Abwendung von Gott und verdient daher ewig bestraft zu werden, und ungeordnete Hinwendung zu den Geschöpfen und verdient deswegen zeitliche Strafe. „Wenn also die Schuld durch die Gnade nachgelassen wird, wird die Abwendung der Seele von Gott aufgehoben, insofern die Seele durch die Gnade mit Gott verbunden wird. Daher wird infolgedessen zugleich der Reatus der ewigen Strafe aufgehoben; der Reatus einer zeitlichen Strafe kann jedoch zurückbleiben."

II. Der Priester hat das Recht, im Bußgerichte dem Pönitenten eine Genugtuung aufzuerlegen. De fide.

Das Tridentinum S. 14 can. 15 (Denz. 925) hat diese von den Reformatoren aufs heftigste angefeindete Wahrheit zum Dogma erhoben: „Die Kirche hat die Schlüsselgewalt nicht bloß zum Lösen, sondern auch zum Binden erhalten, und die Priester handeln

daher, wenn sie den Beichtkindern Bußen auferlegen, nicht gegen den Zweck der Schlüsselgewalt oder gegen die Anordnung Christi.“ In der richterlichen Gewalt des Priesters ist also das Recht eingeschlossen, in dem Bußgerichte zur Abbüßung der zeitlichen Sündenstrafen Bußwerke vorzuschreiben. Die Praxis der Kirche bestätigt es.

III. Der Priester hat auch die Pflicht, dem Beichtkinde eine heilsame und angemessene Buße aufzuerlegen. Fidei proximum.

Trid. S. 14 cp. 8 (Denz. 905): Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones iniungere. Diese Verpflichtung ergibt sich daraus, daß der Priester, da er als Diener Christi mit der Ausspendung des Sakramentes betraut ist, für dessen Vollständigkeit, soweit sie von ihm abhängt, die Verantwortung trägt. Eine angemessene Genugtuung zur Abbüßung der zurückbleibenden zeitlichen Strafen gehört aber zu der Vollständigkeit des Bußsakramentes, weil dieses an sich die Bestimmung hat, die Schuld und alle Strafe der reumütig gebeichteten Sünden hinwegzunehmen. Außerdem ist der Priester Arzt und Richter und muß daher entsprechende Bußwerke auferlegen, um die Seelenwunden zu heilen und für die Leistung einer Genugtuung zu sorgen (Trid. l. c.; Thomas In Sent. 4 d. 20 qu. 1 a. 2).

Über die Art und das Maß der Genugtuung sagt das Konzil l. c., daß der Priester sie „nach der Beschaffenheit der Sünden und der Fähigkeit der Pönitenten“ klug bestimmen soll. Nach CIC 887 soll auch die Zahl der Sünden berücksichtigt werden.

In der alten Kirche bis ins Mittelalter hinein waren die Bußwerke durchweg viel schwerer und langwieriger als heute. Sie waren aber nicht für alle, auch nicht für alle, die die öffentliche Buße leisteten, die gleichen, als ob der Bischof oder Priester nur darüber zu entscheiden gehabt hätte, ob die Buße zu leisten sei oder nicht. So machen Cyprian und die Synoden von Rom und Karthago 251 (Ep. 55, 6. 17) einen Unterschied zwischen der Bußzeit der sacrificati und der libellatici. Das Konzil von Nicäa 325 c. 12 stellt den Bischöfen anheim, für gewisse Sünder aus Milde eine kürzere Bußzeit festzusetzen. Die Synode von Hippo 393 c. 30 gibt die allgemeine Vorschrift: Secundum differentiam peccatorum episcopi arbitrio poenitentiae tempora decernantur, und eben dieselbe Forderung erhebt im Morgenlande die Synode von Laodicea can. 2. Auch die Päpste Innozenz I (Ep. 25, 7, 10) und Leo I (Ep. 10, 8; 159, 6) mahnen die Priester, bei der Auferlegung der Buße alle Umstände klug zu berücksichtigen. Eine zu schwere Buße, sagt Thomas Quodlib. 3 a. 28, kann den noch schwachen guten Willen des Pönitenten und seine Reue gefährden und ihn in Verzweiflung stürzen. Es ist also besser, ihm eine geringere Buße zu bestimmen, die er willig annimmt

und ausführt. Aus solchen Erwägungen ist nach und nach eine große Milde üblich geworden, die aber immer noch eine Rücksichtnahme auf die qualitas criminum und die facultas poenitentium gestattet.

IV. **Der Pönitent muß die ihm rechtmäßig auferlegte Buße annehmen und leisten.** Sententia certa. CIC 887: (Satisfactiones) poenitens volenti animo excipere atque ipse per se debet explere.

Diese Pflicht erhellt daraus, daß der Beichtvater kraft göttlichen Rechtes das Richteramt ausübt. Dem Rechte des Oberen und Richters, die Buße aufzuerlegen, entspricht eine Verpflichtung des Untergebenen, sie gehorsam zu leisten. Der **Genugtuungswille** gehört zum Wesen, die **Ausführung** zur Vollständigkeit des Sakramentes.

Die Genugtuung braucht nicht **vor** der Lossprechung geleistet zu werden, da ihre Ausführung kein Wesensteil des Sakramentes ist. In der alten Kirche war dies zwar die Regel, aber nicht ausnahmslos. So wurde bei Todesgefahr die Rekonziliation gewährt, bevor die auferlegte Buße vollendet war; das Konzil von Nicäa verlangte aber im can. 13, daß die Buße weiter geleistet und zu Ende geführt wurde, wenn der Kranke wieder genas. Im Mittelalter (vgl. schon die Statuta S. Bonifatii c. 31) wurde es nach und nach umgekehrt gebräuchlich, die Lossprechung an die Beichte sofort anzuschließen und die auferlegte Buße erst nachher zu verrichten. Die Kirche hat diese Übung wiederholt durch die Verwerfung entgegenstehender Sätze gebilligt, so Sixtus IV 1478 gegen Petrus von Osma (Denz. 728), Alexander VIII 1690 (Denz. 1306 ff.), Clemens XI 1713 gegen Quesnel (Denz. 1437 f.), Pius VI 1794 gegen die Synode von Pistoia (Denz. 1535).

Bartmann II[5] 420 ff.; Billot th. 19; Billuart diss. 9 a. 1—6; Gihr II[3] 134 ff.; Gonet disp. 13 a. 1; Gotti qu. 9 et 10; Heinrich-Gutberlet X 129 ff.; Pesch VII[5] 124 ff.; Pohle III[6] 544 ff.; Sasse II 184 ff. 197 ff.; Scheeben-Atzberger IV 709 ff.; C. Weiß, S. Thomae de satisfactione et indulgentiis doctrina. Graz 1896; A. Deneffe, Das Wort satisfactio: Zeitschrift für kath. Theologie 1919, 158 ff.

§ 51.

Die Wirksamkeit der sakramentalen Genugtuung.

I. **Die sakramentale Genugtuung erwirkt Nachlassung zeitlicher Sündenstrafe, übernatürlichen Beistand zur leichteren Vermeidung der Sünden und eine Erhöhung des Gnadenstandes.** Sententia communis.

Die beiden ersten Wirkungen entsprechen dem doppelten Hauptzwecke der Genugtuung, Sühne zu leisten und Heilung zu gewähren. Aber auch die dritte Wirkung darf nicht bestritten werden, da die Eingießung der heiligmachenden Gnade ein wesentlicher Zweck des ganzen Bußsakramentes ist und jeder Teil des Sakramentes, also auch die Genugtuung, irgendwie an der Natur des ganzen Sakramentes beteiligt sein muß. Anders wirkt allerdings der Genugtuungswille als

Wesensteil, anders die wirkliche Genugtuung als bloßer integrierender Teil des Bußsakramentes. Thomas 3 qu. 90 a. 2 ad 2: Satisfactio confert gratiam, prout est in proposito, et auget eam, prout est in executione, sicut etiam baptismus in adultis.

II. Die Genugtuung bringt diese Wirkungen ex opere operato hervor. Sententia communis.

Die Wirksamkeit ex opere operato, also eine Wirksamkeit, die nicht von dem subjektiven Sühnewert der Handlung abhängt, muß der Genugtuung zugeschrieben werden, weil sie ein Teil des Bußsakramentes ist. „Da sie ein Teil der Buße ist," sagt Thomas Quodlib. 3 a. 28, „so wirkt offenbar in ihr die Schlüsselgewalt, so daß sie größere Kraft hat, die Sünde abzubüßen, als wenn der Mensch nach eigenem Gutdünken dasselbe Werk verrichten würde."

Die Wirkungen ex opere operato treten, wenn die auferlegte Buße vor der Lossprechung verrichtet wird, erst im Augenblicke der Lossprechung ein, weil diese die Form des Sakramentes ist, die den einzelnen Bestandteilen der Materie erst die sakramentale Geltung verleiht. Wird die Buße hingegen nach der Lossprechung geleistet, so hat sie ihre Wirkung sofort bei der Vollendung des Werkes. Daß letzteres erst ausgeführt wird, nachdem das Sakrament seinem Wesen nach schon abgeschlossen worden ist, tut seiner Wirksamkeit keinen Eintrag; denn die vom Beichtvater auferlegte Genugtuung hat ihrer Natur nach eine Beziehung zu der Lossprechung, und kraft dieser Beziehung bringt sie ihre Wirkungen hervor.

Nicht jede sakramentale Genugtuung büßt die ganze zeitliche Strafe ab, sondern nur so viel Strafe wird getilgt, wie dem Maße der auferlegten Buße entspricht.

III. Die Bedingungen der Wirksamkeit der sakramentalen Genugtuung sind im allgemeinen dieselben wie die des Verdienstes. Nur muß die Genugtuung auch ein opus poenale sein. Sententia communis.

Die sakramentale Genugtuung muß also, um wirksam zu sein, ebenso wie das Verdienst (vgl. Bd. II[5] 527 ff.), vor dem Tode und im Stande der Gnade geschehen; sie muß eine freie, sittlich gute und übernatürliche Handlung sein. Es kommt jedoch hinzu, daß sie objektiv mühsam und somit eine Strafe (opus poenale) sein muß. Das Tridentinum S. 14 cp. 9 nennt sie poenae sacerdotis arbitrio impositae. Diesen Pönalcharakter muß die Genugtuung tragen sowohl als Ersatz für die vergangene Beleidigung, als auch als Mittel, zukünftigen Sünden vorzubeugen (quia non facile homo ad peccata redit, ex quo poenam expertus est,

Thomas Suppl. qu. 15 a. 1). Darum besteht sie in Almosen, Fasten oder Gebet; denn auf diese drei Werke lassen sich alle Genugtuungen zurückführen (a. 3). Die protestantische Behauptung, die Satisfaktion bestehe lediglich in dem Glauben, daß Christus für uns genuggetan habe, ist häretisch (Trid. S. 14 can. 12).

Bezüglich der Notwendigkeit des Gnadenstandes ist zu beachten, daß die sakramentale Genugtuung ex opere operato zunächst das Recht auf Nachlassung der zeitlichen Strafe (efficacitas in actu primo) begründet. Damit dieses Recht eintritt und zugleich dem Gebote des Beichtvaters genügt wird, brauchen die Bußwerke nicht im Stande der Gnade verrichtet zu werden, sei es, daß sie der Lossprechung vorhergehen, sei es, daß sie ihr folgen, aber erst nach einem neuen schweren Sündenfalle geleistet werden. Damit aber die zeitliche Strafe wirklich nachgelassen wird, ist der Gnadenstand erforderlich, weil ein Feind Gottes durch seine Werke Gott nicht zu Milde und Vergebung bewegen kann. Diese Wirksamkeit der sakramentalen Genugtuung (efficacitas in actu secundo) wird verhindert, wenn der Pönitent bei der Verrichtung der Buße den Gnadenstand schon wieder verloren hat. Ob sie in diesem Falle nachträglich eintreten kann, wenn der obex gratiae von neuem beseitigt wird, ist zweifelhaft. Der h. Thomas spricht sich dagegen aus. Er sagt: Einige meinen, quod per caritatem sequentem opera extra caritatem facta vivificantur quantum ad hoc, quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc, quod sunt meritoria vitae aeternae. Sed hoc non potest esse, quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex caritate facta, scilicet ex hoc, quod sunt Deo grata (Suppl. qu. 14 a. 3).

Billot th. 20; Billuart diss. 9 a. 7—9; Gonet disp. 13 a. 2—5; Gotti qu. 9; Heinrich-Gutberlet X 138 ff.; Pesch VII[5] 128 ff.; Sasse II 189 ff. 198 ff.; Schanz 583 ff.; Scheeben-Atzberger IV 795 ff.

4. Kapitel.

Spender und Empfänger des Bußsakramentes und Notwendigkeit seines Empfanges.

§ 52.

Spender und Empfänger des Bußsakramentes.

I. Nur der Bischof und Priester kann dieses Sakrament gültig spenden. De fide.

Im Gegensatze hierzu behauptete der Montanismus, jeder mit dem Hl. Geiste begabte Mensch (homo spiritualis) könne von den Sünden lösen (vgl. S. 211). Als die Wiclifiten und Hussiten noch darüber hinaus allen guten und frommen Laien die Gewalt der Sündenvergebung zuerkannten, wurde ihre Lehre von Papst Martin V 1418 verurteilt (Denz. 670), und als Luther behauptete, im Notfalle könne jeder Gläubige, auch eine Frau, lossprechen,

stellte das Tridentinum S. 14 can. 10 (Denz. 920) als Dogma fest: solos sacerdotes esse ministros absolutionis.

1. Hl. Schrift. — Die Verheißungs- und Einsetzungsworte Jesu sind an die Apostel gerichtet. Die Lossprechungsgewalt kann also nur ihnen und ihren Nachfolgern, den Bischöfen und Priestern, zuerkannt werden. Die Behauptung, daß jene Worte zu allen Gläubigen gesprochen seien, ist grundlos und wird vom Tridentinum l. c. und cp. 6 (Denz. 902) als glaubenswidrig zurückgewiesen.

2. Tradition. — Die S. 220 ff. angeführten zahlreichen Stellen lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß die kirchliche Buße unter der Leitung der Presbyter und insbesondere der Bischöfe stand. Mehrere Väter erklären mit Nachdruck, daß nur Bischöfe und Priester gemäß der Anordnung Christi die Sünden nachlassen können. So schreibt Cyprian Ep. 73, 7: „Nur denen, die in der Kirche Vorsteher und nach dem evangelischen Gesetze und der Anordnung des Herrn eingesetzt sind, ist es gestattet zu taufen und die Nachlassung der Sünden zu verleihen; draußen aber kann weder etwas gebunden noch gelöst werden, wo keiner ist, der zu binden oder zu lösen vermag." Firmilian von Cäsarea Ep. 75, 16 inter epp. Cypr. erklärt, die Worte Christi Matth. 16, 19 seien nur an Petrus und Joh. 20, 22 f. nur an die Apostel gerichtet gewesen. Also den Aposteln und den Bischöfen, die ihnen in rechtmäßiger Sukzession gefolgt sind, sei die Gewalt der Sündenvergebung verliehen. Ambrosius De poenit. I, 2, 7: Ius enim hoc (sc. ligandi et solvendi) solis permissum sacerdotibus est. Ferner Didaskalia II, 16; Chrysostomus De sacerd. III, 5; Pacian Ep. 1, 6; Augustinus Sermo 351, 4, 9. Die Apost. Kanones can. 52 machen es dem Bischofe und Priester unter der Strafe der Absetzung zur Pflicht, den Sünder, der sich bekehrt, zur Buße zuzulassen.

Auch Origenes schreibt die Binde- und Lösegewalt nur den Bischöfen und Priestern als den Nachfolgern der Apostel zu (In Ps. 37 hom. 2, 6; hom. 1, 1; In Num. hom. 10, 1). Doch geht er darin fehl, daß er in donatistischer Denkweise diese Gewalt nur den „heiligen" Bischöfen und Priestern, die sich durch ihre Heiligkeit als πνευματικοί d. i. vom Hl. Geiste beseelt ausweisen, zuerkennt (De orat. 28, 8—10). Auch scheint Origenes ib. 8 der Ansicht zu sein, daß jeder Mensch gemäß der fünften Vaterunserbitte die Vollmacht habe, die gegen ihn gerichteten Sünden zu vergeben (vgl. auch Didaskalia II, 53, 7; Chrysostomus In Matth. hom. 50, 2).

Wenn die Märtyrer oder Bekenner für solche Personen, die die öffentliche Buße zu leisten hatten, Friedensbriefe (libelli pacis) ausstellten, so übten sie hierdurch keine eigentliche Lossprechungsgewalt aus. Die Friedensbriefe waren nur eine Fürbitte für die Büßer an den Bischof, sie wieder zur Gemeinschaft der Kirche zuzulassen, eine Fürbitte allerdings, der wohl immer Folge gegeben wurde. Gegen Übergriffe solcher Confessores,

die unter Umgehung des Bischofes den „Frieden" verleihen wollten, schritt Cyprian ein (Ep. 17, 3; 22, 2).

Haben die Diakonen zeitweilig das Recht besessen, das Bußsakrament zu spenden? Man beruft sich dafür auf Cyprian und auf das Konzil von Elvira. Cyprian Ep. 18, 1 spricht von Büßern, die „von Märtyrern Friedensbriefe erhalten haben und durch deren Vorrecht bei dem Herrn Hilfe erlangen können". Er fährt fort: Si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesim facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt. Es ist aber bekannt, daß Cyprian das Urteil über die Zulassung der Friedensbriefe von Fall zu Fall dem Bischofe vorbehalten wissen wollte. Es wird sich daher hier um solche Büßer handeln, über deren Wiederaufnahme der Bischof bereits entschieden hatte, so daß bloß noch der äußere Ritus vorzunehmen war. Ferner ist bei Cyprian die Erteilung des „Friedens" nicht ohne weiteres der Sündenvergebung gleich, sondern sie bedeutet an sich nur die Wiedererstattung der kirchlichen Rechte. Cyprian sieht in dem Frieden eine unerläßliche Bedingung des ewigen Lebens. Wer ihn nicht empfängt, bleibt vor Gott gebunden; wer ihn aber empfängt, kann von Gott die Vergebung erlangen (Poschmann 254 ff.). — Der can. 32 von Elvira (zwischen 306 und 312) bestimmt, daß die Buße bei einem Bischofe zu leisten ist; in schwerer Krankheit soll aber auch ein Priester, und wenn der Priester es ihm aufträgt, ein Diakon „die Kommunion erteilen" (communionem praestare). Es ist aber sehr fraglich, ob dem Diakon hierdurch die Lossprechungsgewalt zuerkannt wird. — Dies sind die einzigen altkirchlichen Zeugnisse, die für die Diakonenbeichte angeführt werden. Erst im frühen Mittelalter häufen sich die Nachrichten. Mehrere Schriftsteller jener Zeiten, wie Lanfrank, Anselm von Lucca, Stephan von Autun, und die Synoden von York von 1195, London 1200, Rouen 1231 stellen fest, daß in Abwesenheit des Priesters ein Diakon im Notfall Beicht hören, die Buße auferlegen und die h. Kommunion spenden könne. Also scheint der Diakon auch die Rekonziliation vollzogen zu haben. Im 13. und 14. Jahrhundert wurde aber auf Provinzialsynoden gegen diese Gewohnheit eingeschritten. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts verschwand sie vollständig.

Auch Laien hörten im Mittelalter im Notfalle Beicht und sprachen die Absolution, wenn keine Gelegenheit gegeben war, einem Priester zu beichten. Thomas Suppl. qu. 8 a. 2 ad 1 läßt die Laienbeichte als quodammodo sacramentalis gelten; wegen des Mangels einer priesterlichen Lossprechung komme das Sakrament nicht wirklich zustande, aber der Hohepriester Christus ersetze diesen Mangel und vergebe die Sünden. Thomas meint, der Sünder müsse im Notfalle „beichten wem er kann"; doch sei die vor dem Laien abgelegte Beichte später, wenn sich Gelegenheit biete, vor dem Priester zu wiederholen. Die Sitte bezeugt uns den lebendigen Glauben an die sühnende Kraft der demütigen Selbstanklage. Sie kam in der Reformationszeit nach und nach in Abnahme, weil der Kampf gegen das protestantische Laienpriestertum sich naturgemäß auch gegen die Laienbeichte wandte, und wurde später ganz untersagt.

Bei den Griechen hatten seit etwa 800 die Mönche das Bußwesen fast ganz an sich gezogen, und auch Mönche, die nicht Priester waren, hörten Beichte und ließen die Sünden nach, von der Anschauung geleitet,

daß der persönliche Geistesbesitz (Enthusiasmus) das Ausschlaggebende sei und daß eben die Mönche die wahren Geistesträger (πνευματικοί) seien. Mit dem 13. und 14. Jahrhundert wurde diese falsche Lehre und Gewohnheit zurückgedrängt und die priesterliche Weihe als unerläßliche Bedingung der sakramentalen Lossprechung wieder allgemein zur Anerkennung gebracht.

3. Innerer Grund. – Die Gnade, die das Bußsakrament verleiht, steigt von dem Haupte in die Glieder herab. Deshalb ist nur der Priester der Spender dieses Sakramentes, weil nur er eine Gewalt auszuüben vermag, die sich auf das Haupt, auf Christus selbst (in der Eucharistie) erstreckt. Der Gewalt über das corpus Christi verum entspricht die Gewalt über das corpus Christi mysticum. So Thomas Suppl. qu. 8 a. 1.

II. Der Priester spendet das Sakrament der Buße nur dann gültig, wenn er Jurisdiktion über den Pönitenten besitzt. De fide.

Das vierte Laterankonzil (Denz. 437) fordert von dem Pönitenten: Confiteatur proprio sacerdoti . . . Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere vel ligare. Eugen IV Decr. pro Arm. (Denz. 699): Minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris. Trid. S. 14 cp. 7 (Denz. 903): Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem. CIC 872.

Jurisdiktion ist die Gerichtsbarkeit einer obrigkeitlichen Person über ihre Untergebenen. Im Sakramente der Buße ist sie demnach das Recht des Priesters, die Schlüsselgewalt über bestimmte Sünder wie über Untergebene durch ein richterliches Urteil auszuüben. Diese Vollmacht ist in der Weihegewalt des Priesters noch nicht enthalten. Die Weihe erteilt dem Priester zwar die volle innere Befähigung, die Sünden nachzulassen, aber sie weist ihm noch keine Untergebenen zu, über die er im Gewissensforum zu Gericht sitzen kann. Dies geschieht erst durch eine besondere Willensäußerung des kirchlichen Oberen, indem er dem Priester entweder ein Amt überweist, mit dem die Jurisdiktion von selbst verbunden ist (iurisdictio ordinaria), oder ihn sonstwie zur Spendung des Bußsakramentes in einem bestimmten Bereiche ermächtigt (iurisdictio delegata). Vgl. die eingehenden Bestimmungen des heutigen Rechts CIC 873 ff.

Den Grund für die Notwendigkeit der Jurisdiktion drückt das Tridentinum l. c. mit den Worten aus: Natura et ratio iudicii exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur. Wie das Urteil eines weltlichen Richters ohne alle Geltung wäre,

wenn er außerhalb des Bereiches, der ihm von Staats wegen zugewiesen ist, Recht sprechen wollte, so bedarf auch der Priester zur gültigen Ausübung des Bußgerichtes der Jurisdiktion über die betreffenden Pönitenten. Vgl. Thomas Suppl. qu. 8 a. 4.

Schwere Sünde des Priesters hebt seine Absolutionsgewalt nicht auf (Trid. cp. 6). Vgl. S. 45 ff.

III. Die Bischöfe haben in ihrer Diözese das Recht, der dem Priester übertragenen Jurisdiktion bestimmte Fälle zu entziehen (Reservatfälle), so daß der Priester nicht gültig von ihnen lossprechen kann. De fide nach Trid. S. 14 can. 11 (Denz. 921). Wie der Bischof für seine Diözese, so kann der Papst für die ganze Kirche Reservatfälle aufstellen (cp. 7). Vgl. Denz. 1544 f. und CIC 893 ff.

Begründet ist dieses seit Innozenz III in Übung stehende Reservatrecht in der Notwendigkeit der Jurisdiktion. Wer die Jurisdiktion gibt, kann sie auch einschränken, und dies geschieht keineswegs bloß zur Befestigung der äußeren Zucht, sondern zum Heile der Seelen (in aedificationem, non in destructionem). Damit niemandem ein Reservatfall zum ewigen Verderben gereiche, besteht die allgemeine Regel, daß in articulo mortis jede Reservation wegfällt (cp. 7). CIC 900 dehnt dies auf die Beichte der Kranken aus, die das Haus nicht verlassen können, und auf die Beichte, die von Brautleuten matrimonii ineundi causa abgelegt wird.

IV. Jeder Christ, der nach der Taufe gesündigt hat, kann das Bußsakrament empfangen. Sententia certa. Einer Erläuterung bedarf der Satz nicht mehr. Was von seiten des Empfängers geleistet werden muß, ist S. 244 ff. ausführlich besprochen worden.

Bartmann II^{5} 424 ff.; Billot th. 23; Billuart diss. 6; Gihr II^{3} 48 ff.; Gonet disp. 9; Gotti qu. 7; Heinrich-Gutberlet X 143 ff.; Pesch VII^{5} 203 ff.; Pohle III^{6} 486 ff.; Sasse II 76 ff.; Schanz 608 ff.; Scheeben-Atzberger IV 724 ff.; B. Poschmann, Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit (oben S. 210) 250 ff.; Kirsch 102 ff.; Rauschen^{2} 191 ff.; Hörmann (§ 41) 103 ff.; P. Batiffol, Etudes d'histoire et de théologie positive. 2. Aufl. Paris 1902, 145 ff.; Pénitenciers et pénitents; P. Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence. Paris 1897; H. Koch, Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche: Histor. Jahrbuch 1900, 58 ff.; W. Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums. Breslau 1912; G. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter. München 1909; Ders., Zur Geschichte der Diakonenbeicht im Mittelalter: Festgabe Alois Knöpfler gewidmet. Freiburg 1917, 159 ff.; F. Gillmann, Zur Frage der Laienbeicht: Katholik 1909 I 435 ff.; Ders., Die Laienbeicht nach Präpositinus: Ebd. 1910 I 318 f.; Ders., Die Laienbeicht nach Stephan Langton: Ebd. 1913 II 59 ff.; Königer (§ 49); J. Pruner, De iurisdictione ecclesiae in foro interno ac de casuum reservatione. Eichstätt 1865.

§ 53.

Die Notwendigkeit des Bußsakramentes.

I. „Das Sakrament der Buße ist für alle, die nach der Taufe gefallen sind, ebenso heilsnotwendig, wie die Taufe selbst für die noch nicht Wiedergeborenen.“ So Trid. S. 14 cp. 2 (Denz. 895). Außerdem stellt can. 6 (Denz. 916) die Heilsnotwendigkeit des sakramentalen Sündenbekenntnisses fest.

Durch die Gleichstellung mit der Taufe lehrt das Konzil, daß bezüglich der Buße nicht ein bloßes Gebot, sondern eine wahre und strenge necessitas medii ad salutem vorliegt, m. a. W. die Vergebung der nach der Taufe begangenen Todsünden ist an das Bußsakrament geknüpft. Auch dann, wenn der Sünder durch vollkommene Reue die Rechtfertigung erlangt, ist durch das votum sacramenti, das in dieser Reue eingeschlossen ist, die Beziehung zu dem Bußsakramente gewahrt (S. 249), und zudem bleibt die Verpflichtung für ihn bestehen, seine Sünden dem Bußgerichte zu unterwerfen. Die Unterlassung des Sakramentsempfanges wäre für ihn schwer sündhaft.

1. Schriftbeweis. — Nach den Worten der Verheißung und der Einsetzung kann der Priester im Bußgerichte nicht nur lösen und vergeben, sondern auch binden und behalten, und beides ist wirksam vor Gott. Wenn sich nun der Sünder diesem Gerichte nicht zu unterwerfen brauchte, sondern auf andere Weise die göttliche Verzeihung erlangen könnte, so wäre das Behalten der Sünden seitens des Priesters ohne Kraft, seine Bindegewalt wäre gegenstandslos. Da aber diese Gewalt iure divino besteht, so ist das Bußsakrament das unumgängliche Mittel zur Vergebung und zum Heile.

2. Tradition. — Die alte Kirche lehrt durch Wort und Übung, daß es für die nach der Taufe Gefallenen zur Seligkeit notwendig ist, von dem durch Christus eingesetzten Bußgerichte die Verzeihung zu erbitten. Vor allem steht dies hinsichtlich der drei Kapitalsünden Götzendienst, Mord und Ehebruch fest. Bezüglich der übrigen Sünden, die heute als Todsünden gelten, gab es keine einheitliche Beurteilung und Praxis. Die Unterscheidung der Sünden war noch nicht klar durchgeführt. Tertullian rechnet außer den Kapitalsünden den Betrug, ein andermal auch noch das falsche Zeugnis zu den Todsünden (De pud. 19, 25; Adv. Marc. IV, 9). Die Synode von Elvira betrachtet den Wucher (can. 20), die Versäumung des sonntäglichen Gottesdienstes (can. 21), falsche Anklage (can. 73—75) als schwere Sünden. Cassian Collat. XXIII, 15 zählt zu ihnen Trunksucht, Diebstahl, Raub. Augustinus Sermo 351, 4, 7

fordert die kirchliche Buße für alle Sünden, quae legis decalogus continet. Andererseits gelten ihm unzüchtige Begierden zwar als Todsünden, aber sie können, wie er meint, durch die oratio quotidiana d. i. durch die fünfte Vaterunserbitte getilgt werden, ähnlich den läßlichen Sünden (Sermo 56, 8, 12; 128, 12, 14; De Trin. XII, 12. 18). Und wie hier diesem Gebete die Wirkung zugeschrieben wird, gewisse schwere Sünden zu tilgen, so machen die Väter mitunter noch andere Mittel namhaft, die ohne kirchliche Buße Sündennachlaß erwirken können. Origenes zählt neben der Taufe und kirchlichen Buße fünf remissiones auf (s. den Text S. 223). Cassian Collat. XX, 8 nennt das Martyrium, die Liebe, Almosen, Tränen und Bekenntnis der Sünden Mittel, Sündennachlaß zu erlangen. Cäsarius von Arles behandelt in einer Homilie zwölf remissiones peccatorum (hom. 13). Chrysostomus De Lazaro 5, 7 (Migne P. gr. 48, 1016) empfiehlt Almosen, Fasten, Tränen, Bekenntnis, Enthaltsamkeit und Liebe als Mittel, sich von den Sünden zu reinigen. Eine genaue Abgrenzung von Sünden, die auf solchem Wege durch freie Bußübung ohne kirchliche Buße getilgt werden könnten, wurde nicht vorgenommen. Das alles erschwerte in hohem Maße das Aufkommen einer einheitlichen Regel für die Forderung des sakramentalen Bekenntnisses vor dem Priester.

3. Innerer Grund. — Wenn Gott die gegen ihn verübten schweren Beleidigungen einem bestimmten Gerichtshofe zur Erledigung übertragen hat, kann es dem Beleidiger nicht freistehen, unter Umgehung dieses Gerichtshofes unmittelbar bei Gott allein die Verzeihung nachzusuchen.

II. Die Heilsnotwendigkeit des Bußsakramentes schließt ein göttliches Gebot, es zu empfangen, in sich.

Dieses Gebot verpflichtet den Todsünder in einer wahrscheinlichen Gefahr des Todes und zumal in articulo mortis. Aber auch in gesunden Tagen wäre es sündhaft, dieses Mittel der Wiederaussöhnung mit Gott allzulange unbenutzt zu lassen.

III. Ein allgemeines Kirchengebot verlangt, daß sich jeder Gläubige „wenigstens einmal im Jahre" dem Bußgerichte unterwirft. Das von dem vierten Laterankonzil 1215 (Denz. 437) aufgestellte Gebot wurde zu Trient S. 14 cp. 5 und can. 8 (Denz. 901. 918) bestätigt. Vgl. auch CIC 906.

Dieses Gebot verpflichtet „alle Gläubigen beiderlei Geschlechts, nachdem sie zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind". Wie Pius X im Jahre 1910 feststellte, beginnt die Verpflichtung um das siebte Lebensjahr, sei es später, sei es auch früher (Denz. 2137).

Gilt das Gebot auch für solche, die nur läßliche Sünden begangen haben? Thomas Suppl. qu. 6 a. 3 und andere ältere Lehrer bejahen es. Wer nur läßliche Sünden getan hat, soll sie beichten; denn dies dient zur Verdemütigung, es geziemt sich aus Ehrfurcht vor dem Altarssakramente und verschafft dem Pfarrer eine für die Seelsorge sehr nützliche genaue Kenntnis seiner Gemeinde. Zum mindesten, fügt Thomas ad 3 hinzu, muß man sich dem Beichtvater stellen und die Erklärung abgeben, daß man sich keiner Todsünde bewußt sei. Doch kann diese Ansicht seit dem Tridentinum als veraltet gelten. Nur aus besonderem Grunde, etwa um Ärgernis zu verhüten, kann es notwendig werden, sich trotz der Freiheit von schwerer Schuld im Beichtstuhle einzufinden.

IV. Ein anderes kirchliches Gebot verlangt von jedem, der in schwerer Sünde ist, daß er vor der h. Kommunion das Bußsakrament empfängt. Nur im Notfalle genügt es, vorher vollkommene Reue zu erwecken.

Während sich der Todsünder auf den würdigen Empfang der anderen Sakramente der Lebendigen durch vollkommene Reue vorbereiten kann, hat das Konzil von Trient für den Empfang der h. Eucharistie das strenge Gebot erlassen: Ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcunque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris necessario praemittendam esse confessionem sacramentalem (S. 13 can. 11, Denz. 893). Quod a christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur (ib. cp. 7, Denz. 880).

Bartmann II[5] 432; Gonet disp. 1 a. 5; Gotti qu. 5 dub. 2 et 3; Heinrich-Gutberlet X 47 ff.; Pesch VII[5] 177 ff.; Salmant. disp. 4 dub. 1; Sasse II 96 ff.; Scheeben-Atzberger IV 729 f.; Kirsch 120 ff.

Anhang. Die Lehre vom Ablaß.

§ 54.

Begriff und Arten des Ablasses.

I. Begriffsbestimmung.

Der Ablaß (indulgentia, auch relaxatio) ist ein Akt der kirchlichen Schlüsselgewalt, durch den außerhalb des Bußsakramentes mittelst einer Zuwendung aus dem Verdienstschatze der Kirche zeitliche Sündenstrafen, die nach der

Vergebung der Sünde zurückgeblieben sind, vor Gott nachgelassen werden. Vgl. die Begriffsbestimmung im CIC can. 911: Remissio coram Deo poenae temporalis debitae pro peccatis, ad culpam quod attinet iam deletis, quam ecclesiastica auctoritas ex thesauro ecclesiae concedit pro vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii.

Erläuterung.

1. Der Ablaß ist eine außersakramentale Nachlassung. Er ist weder ein wesentlicher noch ein integrierender Bestandteil des Bußsakramentes, sondern tritt erst nach dessen Vollendung in Tätigkeit. Nur insoweit steht er zu dem Sakramente in einer inneren Beziehung, als er dessen Wirkung hinsichtlich der zeitlichen Strafen ergänzt.

2. Gegenstand des Ablasses sind nur zeitliche Sündenstrafen für bereits vergebene Sünden. Die Sünden selbst werden durch den Ablaß nicht verziehen, weder Tod- noch läßliche Sünden, auch nicht die ewigen Strafen. Noch weniger kann davon die Rede sein, daß zukünftige Sünden im voraus durch einen Ablaß vergeben werden.

Wenn in älteren Ablaßbewilligungen seit dem 13. Jahrhundert der Ausdruck indulgentia a culpa et a poena vorkommt, so bedeutet er keineswegs die Vergebung der Sünde durch den außersakramentalen Ablaß. Sinn und Bedeutung dieses Ausdruckes sind aus den Formeln des päpstlichen Kanzleibuches mit aller Sicherheit zu erkennen. Es wurde nämlich einer einzelnen Person durch päpstliche Bewilligung ein Beichtbrief (confessionale), später gewöhnlich Ablaßbrief genannt, ausgehändigt, auf Grund dessen sie sich einen Beichtvater wählen konnte, der ihr den vollkommenen Ablaß erteilte. Der Beichtvater wurde durch den Beichtbrief ermächtigt, erstens im Bußsakramente den Pönitenten nach reumütiger Beichte von allen Sünden loszusprechen, zweitens nach der Spendung des Sakramentes ihn unter Anwendung einer anderen vorgeschriebenen Absolutionsformel von allen Strafen zu lösen. Also reumütige Beichte und sakramentale Lossprechung von den Sünden sind Vorbedingungen des außersakramentalen Straferlasses. Im Stande der Todsünde ist man unfähig, den Ablaß zu gewinnen. Thomas Suppl. qu. 27 a. 1: Quamvis merita illa, quae per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam de congruo et per modum impetrationis, non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem poenae. Et ideo non valent existentibus in peccato mortali. Et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis.

Auch der Ausdruck concedimus plenam oder plenissimam remissionem omnium peccatorum ist auf diese Weise zu erklären; er schließt zugleich den Gedanken ein, daß durch den vollständigen Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen die Vergebung aller Sünden zu ihrem letzten Abschluß kommt. Jedenfalls hat die Theologie die genannten Wendungen stets so verstanden, daß der Ablaß als solcher die Sünde nur insoweit nachläßt, als die zeitliche Strafe in Betracht kommt.

3. Die Strafen, die der Ablaß nachläßt, sind solche, die die göttliche Gerechtigkeit verhängt hat und die in diesem Leben oder im Fegfeuer abzubüßen sind. Dies zu bestreiten und den Ablaß auf die „bloße Nachlassung der kanonischen Strafen“, die die Kirche auferlegt, zu beschränken, ist nach der Erklärung Pius' VI gegen die Synode von Pistoia „falsch, verwegen und für die Verdienste Christi beleidigend“ (Denz. 1540), und schon vorher hatte Leo X eine dahin lautende These Luthers verdammt (Denz. 759).

4. Der Ablaß ist ein Akt der kirchlichen Schlüsselgewalt. Es wird in ihm über Güter der Gesamtkirche verfügt, wie es nur Inhaber der kirchlichen Regierungsgewalt zu tun berechtigt sind. Der Ablaß ist ausschließlich eine Betätigung der potestas iurisdictionis, eine potestas ordinis kommt nicht in Frage. So schreibt Alexander III: Cum a non suo iudice ligari nullus valeat vel absolvi, remissiones praedictas prodesse arbitramur quibus ut prosint proprii iudices specialiter indulserunt (Decr. Gregr. lib. V tit. 38 cp. 4). Vgl. Thomas Suppl. qu. 26 a. 1—3.

5. Die Nachlassung geschieht aber nicht durch eine einfache Begnadigung (condonatio) oder Lossprechung (absolutio), überhaupt nicht durch einen Urteilsspruch (sententia), sondern durch die Darbietung eines vollwertigen Ersatzes. Die Strafen werden dadurch wirklich abgetragen. Darum kann der, der anderen einen Ablaß erteilt, ihn auch sich selber zuwenden. Thomas ib. 25 a. 1 ad 2 et 3; In Sent. 4 d. 20 qu. 1 a. 5 sol. 4 ad 3: Indulgentia non per modum sententiae datur, sed per modum dispensationis cuiusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

6. Dieser Ersatz wird geschöpft aus dem Verdienstschatze der Kirche (thesaurus ecclesiae), der sich aus den unendlichen Verdiensten Christi und den überfließenden Genugtuungen der Heiligen zusammensetzt.

Daß dieser Verdienstschatz existiert und zur Verfügung der Kirche steht, ist eine sichere katholische Lehre, die zuerst durch Clemens VI bei Verkündigung des Jubiläumsablasses 1343 (Denz. 550 ff.) lehramtlichen Ausdruck gefunden hat. Der Papst erklärt, daß der Sohn Gottes durch sein Leiden und Sterben „für die streitende Kirche einen unendlichen Schatz erworben“ und Petrus und seine Nachfolger mit dessen Austeilung an die Gläubigen zur Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen betraut hat, und fügt hinzu, daß auch „die Verdienste der seligen Gottesmutter und

aller Auserwählten" zu dem Schatze der Kirche gehören. Gegen die Angriffe Luthers und der Synode von Pistoia haben Leo X und Pius VI diese Lehre nachdrücklich aufrecht erhalten (Denz. 757. 1541). Auch das Tridentinum bedient sich des Ausdruckes Kirchenschatz, indem es als Ziel der Reform in der Ablaßverkündigung hinstellt: ut tandem coelestes hos ecclesiae thesauros non ad quaestum sed ad pietatem exerceri omnes vere intelligant (S. 21 cp. 9 de reform.).

Die Grundlage der Lehre von dem thesaurus ecclesiae ist nach Thomas Suppl. qu. 25 a. 1:

a) die Unendlichkeit der Genugtuung Christi (s. Bd. II[5] 294 f.);

b) die Überschwenglichkeit der Genugtuung der Heiligen, die so vieles zur Sühne für die Sünden erduldeten, obwohl sie selber oft nur wenige, oder wie Maria gar keine Sünde abzubüßen hatten;

c) die Einheit des mystischen Leibes Christi, die es mit sich bringt, daß der übernatürliche Besitz des Hauptes den Gliedern und der des einen Gliedes den anderen zugute kommt. Christus hat zwar zur Zuwendung seiner Genugtuungen Sakramente eingesetzt, aber ihre Kraft übersteigt die Wirksamkeit der Sakramente unendlich. So bleibt ein unerschöpflicher Schatz bestehen, aus dem die Kirche als die Verwalterin der Heilsgüter Christi Gott dem Herrn einen Ersatz für unsere zeitlichen Sündenstrafen darbieten und uns dadurch die Befreiung von ihnen gewähren kann.

Es hat allerdings lange gedauert, bis die Theorie von dem Kirchenschatze zur klaren Erkenntnis gelangte. Zur praktischen Anwendung kam der Thesaurus schon in der alten Kirche, wenn reumütigen Büßern auf „Friedensbriefe" der Märtyrer hin die Bußzeit verkürzt wurde. Es war eine Art von Zuwendung der überfließenden Genugtuungen der Märtyrer an die Büßer (vgl. Tertullian De pudic. 22, 4). Deutlicher lassen die Bußredemptionen, wie sie seit dem 9. Jahrhundert vielfach in Gebrauch waren, die Stellvertretung des einen für den anderen erkennen. Der Büßer durfte sich unter Umständen Helfer beschaffen, die für ihn einen Teil der Buße leisteten. Man berief sich auf Gal. 6, 2: Alter alterius onera portate, auf die Kraft der Liebe, die sich in solcher Stellvertretung offenbart und Gott zum Verzeihen bewegt (Thomas Suppl. qu. 13 a. 2). Besonders aber schien die stellvertretende Genugtuung Christi die Gewähr zu bieten, daß Gott eine Stellvertretung zur Büßung zeitlicher Sündenstrafen annehmen werde.

Als zur Zeit der Kreuzzüge die vollkommenen Ablässe an Zahl außerordentlich zunahmen, drängte sich den Theologen die Frage auf, woher die Kirche die Genugtuungen nehme, um Gott für den den Büßern gewährten Straferlaß einen vollwertigen Ersatz darzubieten. Die Antwort der älteren Theologen, daß die Bußleistung derer, die den Ablaß verleihen, oder die kirchlichen Fürbitten für die Büßer oder sonstige Hilfeleistungen seitens der streitenden Kirche diesen Ersatz enthalten, schien nicht mehr zu genügen, und

so wurde schließlich (zuerst durch Hugo von St. Cher 1230) die Lösung gefunden, daß das unendliche Verdienst Christi nebst den überschüssigen Genugtuungen aller Gerechten aller Zeiten einen solchen Schatz von Satisfaktionen für die Kirche bereitstelle, daß keine Ablaßbewilligung ihn je erschöpfen könne. Ob die in päpstlichen und bischöflichen Ablaßbreven schon vorher (z. B. bei Gelasius II 1118/9, Honorius II 1124/30, Eugen III 1145/53) vorkommende Wendung, daß sie den Nachlaß der Sündenstrafen im Vertrauen auf „die Verdienste der Heiligen" bzw. „der Mutter Gottes, der Apostelfürsten und der Heiligen" verliehen, bereits auf den Kirchenschatz hindeutet, ist nicht sicher, da unter den Verdiensten vielleicht bloße Fürbitten zu verstehen sind.

II. Einteilung der Ablässe.

Von dogmatischer Bedeutung sind folgende Arten:

1. Vollkommene und unvollkommene Ablässe. Durch die indulgentia plenaria wird die Strafe vollständig, durch die indulgentia partialis wird sie nur zum Teil erlassen.

Die den Ablaßbewilligungen beigefügten Zeitbestimmungen entsprechen nicht der Dauer der jenseitigen Strafen, die durch den Ablaß erlassen werden, sondern werden so aufgefaßt, daß z. B. ein Ablaß von 40 Tagen so viel Strafe nachläßt, als man in der alten Kirche durch die Kirchenbuße in 40 Tagen vor Gott abbüßen konnte.

Die Scholastik urteilte grundsätzlich über die Ablässe: Tantum valent quantum sonant. Die persönliche Bemühung oder Andacht oder die Höhe des Almosens übt keinen Einfluß auf die Höhe des Ablasses aus. Das Maßgebende ist die kirchliche Gewalt, die in bestimmter Höhe über den Verdienstschatz verfügt. Thomas Suppl. qu. 25 a. 2: Indulgentiae simpliciter tantum valent quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas et ex parte recipientis caritas et ex parte causae pietas, quae comprehendit auctoritatem Dei et proximi utilitatem.

2. Ablässe für die Lebenden und für die Abgestorbenen. Es ist hierbei zu betrachten, daß man erstens einen Ablaß für Lebende nur für sich selbst, nicht für einen anderen Lebenden gewinnen kann (CIC 930), und daß zweitens die Ablässe für die Abgestorbenen ausschließlich den armen Seelen im Fegfeuer, nicht anderen Verstorbenen zugute kommen können. Den Verdammten in der Hölle nützen keine Fürbitten der Menschen mehr (Thomas In Sent. 4 d. 45 qu. 2 a. 2 sol. 1). Ebensowenig den in der Erbsünde gestorbenen Unmündigen (sol. 3). Darum kann es keine Ablässe für sie geben. Auch den Seligen im Himmel könnten sie keinen Vorteil mehr verschaffen (sol. 4).

Bartmann II[5] 432 ff.; Gihr II[3] 161 ff.; Gotti qu. 3 dub. 2 et 3 de censuris et indulgentiis; Heinrich-Gutberlet X 161 ff.; Pesch VII[5] 225 ff.; Pohle III[6] 552 ff. 569 ff.; Sasse II 230 ff. 241 ff.; Schanz 613 ff.; Scheeben-Atzberger IV 731 ff.; Weiß (§ 50) 118 ff.; L. M. Lépicier, Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement. 2 Bde. Paris 1904; F. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. 15. Aufl., bearb. von P. A. Steinen. 2 Bde. Paderborn 1921. 1922; A. Kurz, Die

kath. Lehre vom Ablaß vor und nach dem Auftreten Luthers. Paderborn 1900; N. Paulus, Johann Tetzel, der Ablaßprediger. Mainz 1899; Ders., Der Ablaß im Mittelalter als Kulturfaktor. Köln 1920; Ders., Alexander von Hales und die Ablaßfrage: Franzisk. Studien 1920, 173 ff.; Zahlreiche Abhandlungen von demselben in mehreren Zeitschriften, zusammengestellt von Chr. Schmitt: Theol. Revue 1917, 193 ff.; A. Gottlob, Der Kreuzablaß und Almosenablaß. Stuttgart 1906; Ders., Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jahrh. Ebd. 1907; A. M. Königer, Ursprung des Ablasses: Festgabe für Knöpfler. München 1907, 92 ff.; A. Franz, Wie man dem Volke im 15. Jahrh. über den Ablaß predigte: Katholik 1904 II 115 ff.; Gillmann, Zur Ablaßlehre der Frühscholastik: Katholik 1913 I 365 ff.; 1915 I 465 ff.; E. Göller, Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablaßpraxis. Freiburg 1917.

§ 55.

Die Ablaßgewalt der Kirche.

I. „Die Kirche hat die Gewalt, Ablässe zu gewähren.“ So Trid. S. 25 de indulg. (Denz. 989). Bereits das Konzil zu Konstanz 1415 hatte den Satz Wiclifs verworfen: Fatuum est credere indulgentiis Papae et episcoporum (Denz. 622; vgl. 676—678). Leo X 1520 wies die Angriffe Luthers auf die Ablaßgewalt der Kirche zurück (Denz. 758—762). Neuen Vorstößen der Synode von Pistoia trat Pius VI 1794 entgegen (Denz. 1540—1543).

1. Hl. Schrift. — Die Schlüsselgewalt und die unumschränkte Gewalt alles zu lösen, was der Erlangung der himmlischen Seligkeit entgegensteht, wird Matth. 16, 19; 18, 18 der Kirche aufs bestimmteste zugesprochen. Erstreckt sich nun diese Gewalt, wie früher bewiesen wurde, auf die Lösung von der Sünde und ewigen Strafe, so muß auch die geringere Gewalt, von zeitlichen Strafen zu befreien, in ihr enthalten sein; denn auch diese Strafen sind ein zeitweiliges Hindernis für den Eintritt in den Himmel. Somit sagt das Konzil l. c. mit Recht, daß die Kirche die Ablaßgewalt von Christus empfangen hat.

Eine Art Ablaßbewilligung kann man 2 Kor. 2, 6 ff. finden, wo Paulus einem Sünder wegen seines großen Bußeifers an Christi Statt (in persona Christi) den Rest der Buße erläßt und seine Wiederaufnahme in die Kirche verfügt. Vgl. Pacian von Barcelona Ep. 3, 18: Vides apostoli indulgentiam proprias etiam sententias temperantem.

2. Tradition. — Das Konzil bemerkt weiter, die Kirche habe schon in sehr alter Zeit (antiquissimis etiam temporibus) von dieser Gewalt Gebrauch gemacht. Das trifft ohne Zweifel zu, wenngleich es kaum möglich sein dürfte, alle Merk-

male eines Ablasses, die in der Begriffsbestimmung zusammengefaßt zu werden pflegen, in den altkirchlichen Bußerlassen wiederzufinden.

In der alten Kirche fand eine Verkürzung der vom Bischofe auferlegten Buße statt, namentlich in Todesgefahr und auf die Fürbitte der Märtyrer hin. Letztere konnten für bestimmte Büßer Friedensbriefe ausstellen; doch stand die Entscheidung über die wirkliche Erteilung, also über die Befreiung von dem Reste der Buße, nicht den Märtyrern, sondern dem Bischofe zu. Dem Verfahren lag, wie schon erwähnt wurde, die Anschauung zugrunde, daß die in dem Glaubenszeugnisse der Märtyrer liegende Sühne und ihr Verdienst und Gebet einen gewissen Ersatz für die Bußleistungen boten. Ob sie ganz genügten, ließ man dahingestellt sein. Die Kirche hegte die Hoffnung, daß Gott sie am Gerichtstage als ausreichend betrachten werde (Cyprian De lapsis 17). Die etwa noch mangelnde Sühne muß, wie Cyprian Ep. 55, 20 bemerkt, durch Strafleiden im Jenseits ausgeglichen werden. — Außerordentlicher Bußeifer und persönliche Verhältnisse wurden in der alten Kirche ebenfalls öfters als Gründe für die Abkürzung der Bußzeit anerkannt. — Auch in den Redemptionen, von denen S. 296 die Rede war, sind wesentliche Momente des Ablasses zu finden; denn diese kirchlicherseits gutgeheißenen Umwandlungen der Buße gewährten einen Nachlaß zeitlicher Strafen, und zwar nicht in der Form einfacher Schenkung, sondern unter Darbietung eines gewissen Ersatzes.

Im 11. Jahrhundert trat die Wendung ein, daß Ermäßigungen der auferlegten Buße oder die vollständige Befreiung von ihr allen angeboten wurde, die bestimmte Leistungen im Dienste der Religion (Geldopfer für Kirchenbauten, Beteiligung am Kreuzzuge usw.) vollziehen würden. Diese Form des Ablasses, in der die generelle Bewilligung und die Bedingung bestimmter noch in der Zukunft liegender Leistungen hervortreten, ist in der Folgezeit am meisten üblich geblieben.

Mißstände, die sich gegen Ende des Mittelalters durch Aberglauben und Unwissenheit, namentlich aber infolge der Gewinnsucht mancher Ablaßkommissare und -prediger eingestellt hatten, sowie eine der Kirchenzucht schädliche übertriebene Erleichterung der Ablaßbedingungen wurden von dem Konzil von Trient S. 25 ernst gerügt: Pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse etc. Ebenso S. 21 cp. 9 de reform.

Das neue kirchliche Rechtsbuch bestimmt: „Außer dem römischen Bischofe, dem die Austeilung des ganzen geistlichen Kirchenschatzes von Christus dem Herrn anvertraut worden ist, können nur diejenigen mit ordentlicher Gewalt Ablässe gewähren, denen dies ausdrücklich vom Rechte gestattet ist“ (CIC 912). Ablässe, die den Abgestorbenen zuwendbar sind, können nur vom Papste verliehen werden (913, 2).

3. Ratio theologica. — Die hohe Angemessenheit der kirchlichen Ablaßgewalt ergibt sich aus dem unverkennbaren Nutzen, den die richtig verstandenen und im Geiste der Kirche benützten Ablässe gewähren. Daß sie nützlich sind, ist Dogma (Trid. l. c.).

a) Der nächste und unmittelbarste Nutzen ist die vollständige oder unvollständige Beseitigung des reatus poenae

temporalis. Die Strafverbindlichkeit hört auf, das dem Eintritt in den Himmel entgegenstehende Hindernis wird entfernt.

b) Der Ablaß weist uns nachdrücklich auf das Übel der Sünde hin, indem er uns theoretisch und praktisch daran erinnert, daß die Sündenstrafen sogar durch den heilsamen Empfang der Sakramente nicht ganz aufgehoben zu werden pflegen, sondern nach Gottes gerechtem Urteil noch vieler Buße hier oder im Jenseits bedürfen. Andererseits führt er uns in tröstlicher Weise die große Barmherzigkeit Gottes vor Augen, der um der Genugtuungen Jesu Christi und seiner Heiligen willen gestattet, daß die Kirche ihm aus ihrem Verdienstschatze einen Ersatz bietet und so unserer Schwäche zu Hilfe kommt.

c) Überaus heilsam sind die Ablässe als Antrieb zu bestimmten guten Werken, die als Bedingungen aufgestellt werden, vor allem als Antrieb zum Empfange der Sakramente der Buße und des Altares. Nach der fast allgemeinen Lehre der Theologen kann keine zeitliche Strafe erlassen werden, solange die Sünde, durch die man sie verdient hat, noch nicht vergeben ist. Solange man im Stande der Ungnade ist, kann man überhaupt für sich selbst und höchstwahrscheinlich auch für Verstorbene keinen Ablaß gewinnen. Dazu kommt, daß vollkommene Ablässe fast regelmäßig nur unter der Bedingung der Beichte und Kommunion bewilligt werden. Also nur bei wahrem Bußgeiste und aufrichtigstem Streben nach Reinheit der Seele wird man der gewährten Befreiung von den zeitlichen Sündenstrafen teilhaftig. Den vollständigen Nachlaß aller Strafen erlangt niemand, dessen Seele auch nur mit einer einzigen läßlichen Sünde belastet ist.

II. Die Kirche hat die Gewalt, Ablässe zu erteilen, die den Seelen im Fegfeuer zugute kommen können. Sententia certa.

Die Behauptung Luthers, daß für die Verstorbenen Ablässe weder notwendig noch nützlich seien, wurde von Leo X 1520 verdammt (Denz. 762). Einen neuen Angriff der Synode von Pistoia auf die Ablässe für die Verstorbenen wies Pius VI 1794 als falsch und verwegen zurück (Denz. 1542).

Der innere Grund für diese kirchliche Lehre liegt in der durch das Konzil von Florenz in dem Decr. pro Graecis als Dogma festgestellten Möglichkeit, den armen Seelen im Fegfeuer durch unsere Fürbitte zu Hilfe zu kommen (Denz. 693). Die Seelen im Fegfeuer sind mit uns durch Glauben und Liebe als Glieder desselben Leibes verbunden, sie sind noch nicht

an ihrem Ziele angelangt und befinden sich in einem Zustande großer Hilflosigkeit. Wenn nun dies die Möglichkeit begründet, daß der einzelne Gläubige diesen Seelen durch Opfer, Werke der Liebe und Gebet beisteht (Thomas In Sent. 4 d. 45 qu. 2 a. 3 sol. 1), warum sollte der Papst ihnen nicht aus dem Kirchenschatze, der doch für die Glieder des Leibes Christi, die noch nicht im Himmel sind, bestimmt ist, die Genugtuungen Christi und der Heiligen zuwenden können? Non est aliqua ratio, quare ecclesia possit transferre merita communia, quibus indulgentiae innituntur, in vivos et non in mortuos (ib. sol. 2).

Es besteht allerdings ein wesentlicher Unterschied in der Autorität der Kirche über die lebenden und die verstorbenen Glieder des Leibes Christi. Sie hat über die abgeschiedenen Seelen keine Jurisdiktionsgewalt mehr und kann ihnen deswegen ihre Strafen nicht direkt erlassen. Darum wird der Ablaß für die Verstorbenen den Lebenden bewilligt, damit sie ihn fürbittweise einer armen Seele zuwenden. Es hängt dann ganz von dem Wohlgefallen Gottes ab, ob er der Seele den Ablaß zuerteilen will. Es ist zwar im allgemeinen vorauszusetzen, daß Gott diese Absicht hat. Aber eine Sicherheit für den Einzelfall fehlt uns. Also während die Ablässe für die Lebenden per modum solutionis wirken und sicher zugeteilt werden, wenn der Empfänger alle Bedingungen erfüllt, wirken die Ablässe für die Abgestorbenen per modum suffragii und sind deswegen ihres Erfolges nicht sicher, auch wenn der Lebende, der sie den armen Seelen zuwenden will, allen Bedingungen genügt.

Der erste Ablaß für Verstorbene, der in den päpstlichen Registern nachweisbar ist, wurde im Jahre 1476 durch Sixtus IV zugunsten der Peterskirche von Saintes verliehen. Doch soll anderen zeitgenössischen Quellen zufolge schon Calixt III im Jahre 1457 einen Kreuzzugsablaß für König Heinrich IV von England auf die Verstorbenen ausgedehnt haben. Die Theorie beschäftigte sich schon seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts mit der Möglichkeit von Ablässen für die armen Seelen. Besonders Alexander von Hales befürwortete die Möglichkeit, da an der Empfänglichkeit der im Gnadenstande befindlichen Abgestorbenen für die kirchlichen Wohltaten kein Zweifel bestehen könne. Auch die anderen großen Lehrer jener Zeit, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas sprachen sich dafür aus. Durch die Theorie wurde die Praxis beeinflußt. Es scheint, daß bereits im 13. Jahrhundert einzelne Ablaßprediger die Zuwendung an die Verstorbenen verkündigten, ohne daß die Ablaßbullen selbst ein Recht dazu gaben. Im 14. Jahrhundert bestand auch schon die Gewohnheit, den Portiunkulaablaß toties quoties für die Verstorbenen zu gewinnen.

Die älteren Theologen, sowie die Ablaßbulle Sixtus' IV betonten nachdrücklich, daß der Ablaß den armen Seelen fürbittweise zugewendet

werde. Doch gewann die Meinung Raum, der Papst habe auch über die Seelen im Fegfeuer Jurisdiktion und man könne annehmen, daß er ihnen den Ablaß per modum auctoritatis zuwende. Daraus folgerte man, daß der Ablaß den Verstorbenen unfehlbar sicher zuteil werde, daß außer dem für die Gewinnung des Ablasses geforderten Almosen nichts nötig sei und daß man auch im Stande der Todsünde den Ablaß für die Verstorbenen gewinnen könne. Dem Sinne nach wurde also von manchen Ablaßpredigern verkündigt, was der Spottvers ausdrückt: „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt." Diese unfehlbare Sicherheit des Erfolges wurde aber von den meisten Theologen abgelehnt. Wir wissen nicht, ob die Seele nicht aus einem besonderen Grunde einstweilen von dem Straferlaß ausgeschlossen bleibt. – Daß man im Stande der Ungnade für Verstorbene einen Ablaß gewinnen könne, wurde allerdings auch später noch von Suarez und einzelnen anderen, neuerdings von De Augustinis und Pesch für wahrscheinlich gehalten. Diese Meinung verdient jedoch keine Billigung. Denn der Lebende, der dem Verstorbenen einen Ablaß gewinnen will, muß fürbittend mitwirken. Wie sollte er aber im Stande der Todsünde für andere wirksam einen Straferlaß erreichen, da er für sich nichts zu verdienen vermag?

Bartmann II[5] 434 ff.; Gihr II[3] 169 ff.; Gotti qu. 3 dub. 1 et 4; Pesch VII[5] 241 ff.; Pohle III[6] 557 ff.; Sasse II 233 ff.; Scheeben-Atzberger IV 734 ff.

5. Abschnitt.

Das Sakrament der letzten Ölung.

Literatur (außer der S. 1 angeführten): C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De extrema unctione (19. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De sacramento extremae unctionis (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); M. Heimbucher, Die h. Ölung. Regensburg 1888; J. Kern, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus. Innsbruck 1907; K. Lübeck, Die h. Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche: Theol. u. Glaube 1916, 318 ff.; H. Netzer, L'extrême onction aux huitième et neuvième siècles: Revue du clergé français 1911 oct., 182 ff.

§ 56.

Begriff der letzten Ölung und ihre Sakramentalität.

I. Die letzte Ölung ist das Sakrament, in welchem dem Kranken durch die Salbung mit dem geweihten Öle und durch das Gebet des Priesters die Gnade Gottes zur Stärkung und Aufrichtung der Seele, zur Tilgung der noch vorhandenen Sünden und öfters auch zur Wohlfahrt des Leibes verliehen wird.

Sie heißt (schon bei Petrus Lombardus) die letzte Ölung (extrema unctio), weil sie unter den kirchlichen Ölsalbungen in der Regel zuletzt empfangen wird, dann auch weil sie die Schwerkranken für den letzten Kampf stärkt und „die gesamte geistliche Heilung, durch die der Mensch zur Erlangung der Glorie vorbereitet wird, gewissermaßen vollendet" (Thomas

C. gent. IV, 73). Sie wird auch **Krankenölung** (unctio infirmorum) und im älteren Sprachgebrauche sacramentum exeuntium genannt. Andere Bezeichnungen sind von der Materie dieses Sakramentes genommen: sanctum oleum (*ἅγιον ἔλαιον*), oleum benedictionis, sacra unctio (*χρῖσις ἐλαίου, χρῖσμα δι' ἐλαίου*), oder von der Materie und Form zusammen: *εὐχέλαιον* (nach Jak. 5, 14, bei den Griechen der üblichste Name), oder von den Wirkungen: oleum sanctae reconciliationis, *καθιέρωσις δι' ἐλαίου*.

II. „**Die letzte Ölung ist wahrhaft und eigentlich ein von Christus unserem Herrn eingesetztes und von dem seligen Apostel Jakobus promulgiertes Sakrament.**"

Mit diesen Worten stellt das Konzil von **Trient** S. 14 can. 1 de extr. unct. das **Dogma** fest gegen die Reformatoren, die in der Krankenölung lediglich einen kirchlichen Ritus oder eine menschliche Erfindung sahen. Da **Jakobus** der einzige biblische Schriftsteller ist, der dieses Sakrament erwähnt, und somit der Gedanke nicht fern lag, daß er oder die Apostel überhaupt es eingesetzt hätten, ist die Feststellung des Konzils von Bedeutung, daß Christus es eingesetzt und der Apostel es nur promulgiert d. h. amtlich kundgegeben hat. Demnach ist die Einsetzung als **unmittelbare, persönliche Tat Christi** anzusehen; es genügt nicht, mit älteren Scholastikern anzunehmen, daß die Apostel die letzte Ölung eingesetzt haben und Christus bloß mittelbar durch den Auftrag, den er ihnen gegeben, daran beteiligt gewesen sei, oder, wie Bonaventura In Sent. 4 d. 23 a. 1 qu. 2 sagt, daß der Hl. Geist dieses Sakrament durch die Apostel eingesetzt und Christus es nur vorläufig angekündigt habe.

1. **Beweis aus der Hl. Schrift.**

Jak. 5, 14 f.: Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini. Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei.

Der Apostel verordnet hier zum Heile der Kranken **Gebet** und **Ölsalbung**. Ein solcher Ritus ist sehr geeignet, als äußeres Zeichen eines Sakramentes zu dienen, indem das Gebet als die Form, die Ölung als die Materie gelten kann. Eine Salbung mit Öl wurde im Altertum vielfach als leibliches Heilmittel angewandt. Aber **hier** ist zunächst an **geistliche Wirkungen** zu denken, da Jakobus die Salbung unterschiedslos für alle Schwerkranken befiehlt; da sie ferner mit der „**Heilung**" und „**Erleichterung**" auch die „**Sündenvergebung**" verursacht und da das sie begleitende Gebet als „**Gebet des Glaubens**" bezeichnet wird. Die Wirkung muß also **hauptsächlich auf dem religiösen**

Gebiete liegen, sie muß zunächst eine Heilung, Aufrichtung und Reinigung der Seele sein und folglich durch übernatürliche Gnade hervorgerufen werden. Die Ölung des Kranken ist daher ein wirksames Zeichen innerer Gnade.

Ein solches Zeichen kann aber nur auf göttlicher Anordnung beruhen. Also Christus muß die Krankenölung eingesetzt haben. Daß er sie unmittelbar eingesetzt hat, läßt sich allerdings aus dem Jakobustexte nicht sicher beweisen; denn die Worte: „sie sollen ihn salben im Namen des Herrn“ drücken nicht notwendig aus, daß es im Auftrage, gemäß der Anordnung des Herrn geschehen soll, sondern ihr Sinn kann auch sein: die Salbung soll unter Anrufung des Namens Jesu vorgenommen werden. Aber weil die Apostel selbst nichts weiter sein wollen als „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor. 4, 1), so ist auch für die Ölung die unmittelbare Einsetzung durch Christus anzunehmen.

Wann er sie eingesetzt hat, bleibt ungewiß. Das Tridentinum cp. 1 (Denz. 908) bemerkt, das Sakrament sei zur Kenntnis gebracht worden (insinuatum) bei Mark. 6, 13: Et ungebant (apostoli) oleo multos aegros et sanabant. Aber damit ist nicht behauptet, daß es damals schon bestand, die „Insinuation“ kann ein Hinweis auf Zukünftiges sein. Nicht wenige Theologen halten freilich die Ölung bei Markus für sakramental. Aber die meisten erblicken in ihr mit Recht ein Mittel wunderbarer Heilung von leiblicher Krankheit, dessen sich die Apostel bloß vorübergehend bedienen sollten. Vermutlich handelt es sich um eine Krankensalbung, wie sie im Judentum üblich war (vgl. Berachoth 6 b), die von den Aposteln in der Kraft Jesu mit wunderbarem Heilerfolge ausgeübt wurde. Man kann aber hierin eine Vorbereitung der sakramentalen Ölung und eine vorläufige Ankündigung (insinuatio) leicht erkennen.

Die katholische Deutung von Jak. 5, 14 f. auf das Sakrament der Ölung ist durch das Tridentinum can. 1 und cp. 1 und 2 authentisch festgestellt worden. Die Gegner, besonders Calvin, stellen ihr die Behauptung entgegen, Jakobus spreche nur von wunderbarer Krankenheilung, von einer charismatischen Salbung, die mit dem Aufhören der urchristlichen Charismen außer Gebrauch gekommen sei. – Das ist eine haltlose Annahme, die von dem Konzil can. 2 mit Recht verdammt wird. Das Charisma der Krankenheilung war auch in der Urkirche keineswegs eine alltägliche, stets mit dem Presbyteramte verbundene Gabe (vgl. über die Verteilung dieser und anderer Gaben 1 Kor. 12, 28 ff.). Jakobus aber spricht von einem regelmäßigen, bei allen Schwerkranken anzuwendenden Mittel. Zudem stellt er sichere Hilfe und Heilung in Aussicht – wie wäre das möglich, wenn er

die leibliche Genesung im Auge gehabt hätte? Es ist zweifellos, daß er die Wirkung auf die Seele bezog. – Demgemäß ist auch die Meinung der Modernisten, die in den Jakobusworten nur die Empfehlung eines frommen Brauches sehen, zurückzuweisen (Denz. 2048).

2. Beweis aus der Tradition.

Von der letzten Ölung wird in der älteren Zeit selten gesprochen. Teils mag die Arkandisziplin dies erklären, teils die Befürchtung, der offene Hinweis auf dieses Sakrament möge die Priester, die es den Schwerkranken zu spenden haben, den Verfolgern verraten, teils die vielerorts übliche Anwendung von Privatsalbungen für Kranke, die man, falls der Bischof das Öl geweiht hatte, hinsichtlich der leiblichen Heilung für ebenso wertvoll hielt, wie die Salbung durch Priester. Auch das gänzliche Fehlen von Kommentaren zum Jakobusbriefe in der alten Kirche ist ein Grund für die geringe Zahl von Zeugnissen über unser Sakrament. Gleich der erste uns überlieferte Kommentar des h. Beda Venerabilis aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts bezeugt klar und bestimmt das Sakrament der Krankenölung.

Als der älteste Zeuge kann Origenes In Lev. hom. 2, 4 angesehen werden. In Fortsetzung seiner oben S. 223 mitgeteilten Worte über die Sündenvergebung in der Buße sagt er: In quo impletur et illud, quod Iacobus apostolus dicit: Si quis infirmatur etc. Dieser enge Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Buße legt freilich die Vermutung nahe, daß Origenes die Jakobusstelle auf die Buße allein bezogen und somit infirmitas = Sünde genommen hat. Die Salbung könnte dann als die Buß- oder Rekonziliationsölung aufgefaßt werden, wie sie im Orient vielfach üblich war (can. 35 des Maruta von Maipherkat, ed. Braun 84; Aphraates s. u.). Aber Origenes führt auch den Schluß der Jakobusstelle an: „und wenn er in Sünden ist" usw. Es würde also, wenn das Si quis infirmatur ebenfalls bedeutete: „Wenn einer in Sünden ist", eine unerträgliche Tautologie vorliegen. Daher wird Origenes so zu verstehen sein: Er hat zuerst von dem Sakramente der Buße gesprochen, und indem er nun den Fall setzt, daß einer (physisch) krank ist, fügt er hinzu: Dann soll man ihm nach dem Worte des Jakobus mit Gebet und Salbung zu Hilfe kommen.

Der Perser Aphraates schreibt im Jahre 345 in seiner Abhandlung 23, 3: „Das Öl erhellt die Finsternis, salbt die Kranken und führt durch sein Geheimnis die Büßer zurück." Die erste Wirkung betrifft die Salbung bei der Taufe, die zweite die Krankenölung, die dritte die bei der Rekonziliation übliche Salbung.

Serapion von Thmuis († um 360) hat in seinem Euchologion die liturgischen Gebete seiner Kirche gesammelt, darunter an 17. Stelle ein Gebet zur Weihe des Krankenöles. Dieses weist sehr bedeutsam auf die Wirkungen der Salbung hin: Gott möge himmlische Kraft auf das Öl herabsenden, damit es von aller Krankheit, von Fieber und Frost und jeder Schwäche befreie, jeden Dämon und unreinen Geist austreibe, Gnade und Sündennachlaß verleihe, volle Gesundheit und Kraft des Leibes und der Seele gewähre.

Der h. Chrysostomus In Matth. hom. 33 spricht von denen, die im Glauben und rechtzeitig mit dem in der Kirche aufbewahrten Öle gesalbt von Krankheiten genesen sind.

Im Jahre 416 bezieht Papst Innozenz I in seinem für die Kenntnis der alten Liturgie sehr wichtigen Briefe an Dezentius Ep. 25, 8 (Denz. 99) die Jakobusstelle ausdrücklich auf die kranken Christen, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt. Er fügt hinzu, daß die Bischöfe dieses Öl herstellen (conficere) müssen und daß selbstverständlich nicht bloß die Priester, sondern auch die Bischöfe selbst die Kranken damit salben dürfen; ferner poenitentibus (den öffentlichen Büßern) istud infundi non potest, quia genus est sacramenti; nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? Endlich bemerkt er, daß nicht bloß die Priester, sondern „alle Christen sich in ihrer und der Ihrigen Not dieses heiligen Öles zum Salben bedienen dürfen". Bei dieser Vergünstigung für die Laien ist wohl an die nichtsakramentale Privatsalbung in Krankheitsfällen zu denken.

Nach dieser Zeit werden die Zeugnisse für das Sakrament der letzten Ölung zahlreicher. Insbesondere fällt stark ins Gewicht, daß die seit dem 5. Jahrhundert von Rom getrennten Kirchen des Orients es in Gebrauch haben. Sogar die Armenier, denen dieses Krankensakrament später abhanden gekommen ist, besaßen es zur Zeit ihres Abfalles, wie sich aus der 26. Homilie ihres Patriarchen Johannes Mandakuni († 487) ergibt. Er beklagt es, daß Klerus und Volk häufig statt zu dem Sakramente zu magischen Künsten ihre Zuflucht nehmen: Selbst die Hirten „sind abgeirrt, haben die Gnade Gottes, das Gebet und Öl der Salbung, welche die Gesetze für Kranke vorschreiben, verlassen". Die allgemeine Anerkennung der sakramentalen Krankenölung in den Sektenkirchen spricht durchaus gegen deren spätere Einführung. Es muß ein Erbe sein aus der alten katholischen Zeit.

3. Angemessenheitsgründe:

a) Wie Christus beständig bei uns ist, um uns in den Gefahren der Seele zu jeder Zeit geeignete Hilfsmittel zu gewähren, so dürfen wir ein besonders kräftiges Hilfs- und Schutzmittel für das Ende des Lebens erwarten. Denn in keinem Zeitpunkte bemüht sich der böse Feind so sehr, uns durch die Angriffe seiner Verschlagenheit zugrunde zu richten, wie in der Todesstunde. Trid. S. 14 de extr. unct. Prooem., Denz. 907.

b) Dieser Grund wird verstärkt durch die große Schwäche des Kranken, die seine Widerstandskraft gegen die Versuchung herabsetzt und ihn namentlich bei der Erinnerung an die begangenen Sünden und die Nähe des Gerichtes für Gedanken der Verzweiflung empfänglich macht; überhaupt bringt der Mensch natürlicherweise nur schwer das Opfer des Lebens, besonders je nach Verhältnissen und Lage; der Kranke bedarf der Stärkung und Aufrichtung in besonderem Maße.

c) Der Zustand des Kranken gestattet oft nur in der notdürftigsten Weise den Empfang der Buße und Eucharistie; oft genug ist jede aktuelle Vorbereitung auf die Lossprechung sowie der Empfang der Kommunion ganz unmöglich. Es entspricht der liebevollen Fürsorge unseres Erlösers, auch hierfür einen Ersatz zu bereiten in einem Sakramente, das die etwa noch vorhandenen Sünden und die „Überbleibsel der Sünde" beseitigt. Thomas C. gent. IV, 73.

Bartmann II[5] 440 ff.; Billot th. 24; Billuart a. 1; Gihr II[3] 185 ff.; Gonet disp. 1 a. 1; Heinrich-Gutberlet X 197 ff.; Pesch VII[5] 251 ff.; Pohle III[6] 574 ff.; Sasse II 254 ff.; Schanz 639 ff.; Scheeben-Atzberger IV 740 ff.; Kern 1 ff.

§ 57.

Das äußere Zeichen der letzten Ölung.

I. Die materia remota ist Öl, das rite geweiht ist. De fide bezüglich des Öles, sententia certa bezüglich der Weihe.

Die Kirche hat diese Lehre in dem Decr. pro Armenis (Denz. 700) und zu Trient S. 14 cp. 1 (Denz. 908) ausgesprochen, ohne sie förmlich zu definieren. Der Gebrauch des Öles wird aber von Jakobus 5, 14 ganz ausdrücklich verlangt: Ungentes eum oleo. Auch die Tradition ist in diesem Punkte einmütig. Sie fügt hinzu, daß das Krankenöl geweiht sein muß; vgl. oben S. 306 die Zeugnisse Serapions und Innozenz' I.

Unter dem Öle, das bei Jakobus und in der alten Überlieferung nicht näher bestimmt wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Olivenöl zu verstehen, das im Orient und in den südlichen Ländern einfachhin Öl genannt

zu werden pflegt. Thomas Suppl. qu. 29 a. 4: Oleum principaliter nominatur olivae liquor, cum alii liquores solum ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant. Ideo oleum olivae etiam debet esse, quod assumitur in materiam huius sacramenti. Demgemäß lautet die Vorschrift aller Ritualbücher und des Codex iuris canonici 937. 945 auf den Gebrauch von Olivenöl. Nach der sententia communis ist die Gültigkeit des Sakramentes von ihm abhängig.

Zu der letzten Ölung muß Olivenöl ohne Zusatz von Balsam oder anderen Substanzen verwendet werden; doch wird ein geringes Maß solcher Zutaten die Gültigkeit nicht aufheben.

Daß die Weihe des Öles durch einen Bischof oder durch einen vom Papste bevollmächtigten Priester ebenso wie die des Chrisams für die Firmung nicht bloß kirchlich vorgeschrieben, sondern zur Gültigkeit erforderlich sei (so Thomas a. 6), ist seit langer Zeit sententia communis. Die Inquisition hat unter Paul V 1611 und Gregor XVI 1842 die gegenteilige Ansicht als temeraria et errori proxima zensuriert (Denz. 1628). — Bei den Griechen besteht der Brauch, daß die die Ölung spendenden Priester das Öl selbst weihen und zwar bei der Spendung des Sakramentes. Clemens VIII 1595 hat den katholischen Priestern des griechischen Ritus in Italien gestattet, an diesem Brauche festzuhalten. Dies berechtigt uns, für die schismatischen Griechen die stillschweigende päpstliche Erlaubnis vorauszusetzen. Das neue kirchliche Rechtsbuch can. 945 fordert die Weihe durch einen Bischof oder durch einen vom Papste hierzu bevollmächtigten Priester. Somit ist zu sagen: der Bischof ist minister ordinarius, der einfache Priester mit päpstlicher Ermächtigung minister extraordinarius der Ölweihe.

II. Die materia proxima ist die Salbung des Kranken mit dem Öle. De fide.

Auch hierüber gibt es keine förmliche lehramtliche Entscheidung. Doch ist der Satz nach Jak. 5, 14 eine ausdrückliche Offenbarungswahrheit und wird durch die beständige Anwendung des Namens unctio in den Dekreten Eugens IV und des Konzils von Trient bestätigt.

Die Salbung findet in Kreuzesform statt. In der näheren Gestaltung des Ritus gibt es große Verschiedenheiten. Die lateinische Kirche schreibt die Salbung der Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände, Füße und Lenden vor (Decr. pro Arm., Denz. 700), jedesmal in Kreuzesform. Die Salbung der Lenden wird jedoch heute immer unterlassen (CIC 947, 2), und die Salbung der Füße kann aus jedem vernünftigen Grunde unterbleiben (ib. 3). Im Falle dringender Not ist eine einzige Salbung an einem der Sinne oder richtiger an der Stirn mit der kurzen Formel (s. unten) vorzunehmen; doch sollen, wenn die Zeit es noch gestattet, die übrigen Salbungen nachgeholt werden (ib. 1). Durch diese neue Entscheidung hat die theologische Meinung, daß eine einzige Salbung zur Gültigkeit des Sakramentes genügt, eine bedeutsame Bestätigung gefunden.

Die ältere Theologie neigte durchweg mehr dahin, alle Salbungen oder wenigstens die fünf ersten (die der fünf Sinne) als wesentlich zu betrachten. Weil viele angesehene Lehrer hierfür eingetreten sind und hinsichtlich des äußeren Zeichens die via tutior zu befolgen ist, muß man, von dem Falle dringender Not abgesehen, alle Salbungen ausführen.

Bei den schismatischen Griechen bzw. Russen werden Stirn, Kinn (oder Nase), beide Wangen, Brust, Hände und Füße gesalbt. Doch kommt auch die Siebenzahl der Salbungen vor wie im römischen Ritus, bloß mit dem Unterschiede, daß für die Salbung der Lenden die der Stirn eintritt. Auch ist die Salbung nicht eine einmalige, sondern wird an sieben aufeinander folgenden Tagen wiederholt.

III. Die Form der letzten Ölung ist das die Salbung begleitende Gebet des Priesters. De fide nach Jak. 5, 14 f. Das Tridentinum cp. 1 (Denz. 908) erklärt, daß der Jakobustext außer der Materie auch die Form angebe. Sie lautet gemäß dem Decr. pro Armenis (Denz. 700), dem Tridentinum l. c. und dem Rituale Romanum bei der Salbung der Augen: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum deliquisti. Amen. Statt der Worte per visum heißt es bei der Salbung der Ohren per auditum, der Nase per odoratum, des Mundes per gustum et locutionem, der Hände per tactum, der Füße per gressum, der Lenden per lumborum delectationem.

Diese in der abendländischen Kirche streng vorgeschriebene Form entspricht als Fürbitte aufs beste der Forderung Jak. 5, 14: orent super eum, und erfüllt ihre Aufgabe, bestimmt zu bezeichnen, was die Salbung der einzelnen Sinne bedeuten soll: gütigste Nachlassung aller noch vorhandenen Sünden und ihrer Folgen, womit indirekt auch die anderen Wirkungen, die seelische Aufrichtung und Erleichterung und die leibliche Heilung erfleht werden.

Nicht die ganze genannte Form ist wesentlich. Für den Fall wahrer Not schreibt die Kirche nur die Worte vor: Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti. Amen (Decr. S. Off. 1906, Denz. 1996). Außerdem ist aus der Vergleichung mit den bis zum 13. Jahrhundert im Abendlande und heute noch im Orient vorkommenden stark abweichenden Formen zu erkennen, daß auch der Hinweis auf die Materie des Sakramentes (Per istam sanctam unctionem oder ähnlich) nicht zu seinem Wesen gehört, daß also an sich eine Form genügt, in der eine Wirkung des Sakramentes, sei es die leibliche, sei es eine seelische, zum Ausdruck kommt.

Ob eine rein indikative Form, die nicht einmal virtuell als ein Gebet über den Kranken gelten kann, genügen würde, muß als sehr zweifelhaft bezeichnet werden. Denn Jakobus sagt ausdrücklich: orent super eum, und: oratio fidei salvabit infirmum. Thomas Suppl. qu. 29

a. 8, der ebenso wie Bonaventura, Skotus und viele andere aus demselben Grunde eine rein indikative Form für ungültig hält, weist außerdem auf den Schwächezustand des Empfängers hin, der ihn der Gebetshilfe besonders bedürftig macht, und zieht ferner folgenden Schluß: Alle Sakramente mit indikativer Form haben bei gültiger Spendung immer eine Wirkung durch die Tätigkeit des Spenders. Die Taufe, Firmung und Weihe prägen stets den sakramentalen Charakter ein, in der Eucharistie erfolgt stets die Wesensverwandlung, in der Buße die Sündenvergebung. Die Ölung der Kranken hat aber keine Wirkung, die immer auf Grund der Tätigkeit des Spenders eintritt. Folglich kann ihre Form nicht indikativ sein. Dieser Beweis hebt die eigenartige Stellung der letzten Ölung hinsichtlich der Wirksamkeit gut hervor und zeigt dadurch, daß die Anordnung: orent super eum in hohem Grade angemessen ist. — Übrigens drücken die indikativen Formen, die in älterer Zeit hie und da gebraucht wurden, fast ausnahmslos auch eine Bitte aus, wenigstens virtuell. Wenn dies bei einer Form nicht der Fall ist, ist ihre Gültigkeit sehr zweifelhaft.

Bartmann II[5] 443 f.; Billot th. 25; Billuart a. 2 et 3; Gihr II[3] 192 ff.; Gonet disp. 1 a. 2; Heinrich-Gutberlet X 211 ff.; Pesch VII[5] 264 ff.; Pohle III[6] 580 ff.; Sasse II 262 ff.; Schanz 648 ff.; Scheeben-Atzberger IV 743 ff.; Kern 114 ff.; A. Archangelskij, Inquisitio de evolutione historica ritus benedictionis olei. St. Petersburg 1895.

§ 58.

Die Wirkungen und die Notwendigkeit der letzten Ölung.

I. Die letzte Ölung „verleiht Gnade, läßt Sünden nach und gewährt den Kranken Erleichterung". De fide. Trid. S. 14 can. 2 (Denz 927, vgl. 700).

Wie alle Sakramente flößt die Ölung der Kranken die Gnade des Hl. Geistes ein, und zwar verursacht sie der Regel nach als ein Sakrament der Lebendigen die Vermehrung der bereits vorhandenen Gnade und nur in Ausnahmefällen (s. unten) die Rechtfertigung des Todsünders.

Die besondere sakramentale Gnade der Ölung ist nach dem früher aufgestellten Grundsatze (S. 22 f.) nichts anderes als die heiligmachende Gnade mit einem sie vervollkommnenden Modus, durch den sie dem eigentlichen Zwecke des Sakramentes entspricht. Die hiermit zusammenhängenden besonderen Wirkungen der letzten Ölung, Sündennachlaß und Erleichterung des Kranken, erläutert das Konzil näher in cp. 2 (Denz. 909). Das Sakrament bewirkt:

a) Nachlassung etwa noch vorhandener Sünden,

b) Beseitigung der Überbleibsel der Sünde (reliquiae peccati),

c) Erleichterung und Stärkung der Seele durch Einflößung des Vertrauens auf die große Barmherzigkeit Gottes,

d) mitunter leibliche Genesung.

Ihren Schriftgrund hat diese Lehre, wie das Tridentinum selbst erklärt, in Jak. 5, 14 f. Hier wird, wie oben ausgeführt wurde, die regelmäßige und Hauptwirkung auf die Seele bezogen, dabei aber die Sündenvergebung nur als bedingte Wirkung (si in peccatis sit) hingestellt.

1. Als unbedingte, stets eintretende Wirkung oder Hauptwirkung erscheint also die Heilung und Erleichterung oder Aufrichtung der Seele (salvare und alleviare, ἐγείρειν).

2. Wie verhält sich zu dieser Hauptwirkung die von dem Konzil hervorgehobene Beseitigung der Überbleibsel der Sünde? Die Antwort muß wohl dahin lauten, daß beide sachlich in eins zusammenfallen. Unter den Überbleibseln der Sünde verstehen wir nämlich mit Thomas Suppl. qu. 30 a. 1 die aus der Todsünde des einzelnen entstandene geistliche Gebrechlichkeit (debilitas) und Krankheit (infirmitas) in sittlicher Hinsicht, eine Untauglichkeit (ineptitudo) der Seele zu den übernatürlichen Tugendakten. Diese Schäden, die sich zumal in der letzten Krankheit höchst nachteilig erweisen, durch Einflößung übernatürlicher Kräfte zu heilen, ist die nächste Aufgabe der Ölung. — Die heiligmachende Gnade, die sie eingießt, besitzt hierzu die besondere Kraft und gibt Anspruch auf den göttlichen Beistand in der schweren Krankheit und dem Todeskampfe.

In neuerer Zeit haben Kern und Pohle, hauptsächlich unter Berufung auf die Scholastik, die Meinung verfochten, die wesentliche Wirkung der letzten Ölung sei eine so vollkommene Gesundheit der Seele, daß diese von allen Sünden und allen Sündenstrafen befreit beim Tode sofort in den Himmel eingehe. In der Tat haben bedeutende Scholastiker, wie Albertus Magnus, Bonaventura, Skotus, Durandus u. a. diesen Gedanken geäußert. Auch auf Thomas beruft man sich, da er C. gent. IV, 73 von einer so vollkommenen Heilung und Befreiung des Kranken durch die letzte Ölung spricht, ut sic nihil in eo remaneat, quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. — Aber es muß bedenklich stimmen, daß weder das Tridentinum noch der Römische Katechismus diese für die Seelsorge so bedeutsame und in der Scholastik angeblich allgemeine Lehre ausdrücklich vorgetragen haben und daß sie überhaupt in Vergessenheit geraten konnte. Betreffs des h. Thomas ist die Art und Weise zu beachten, wie er Suppl. qu. 30 a. 1 ad 2 von einer „Verminderung" des reatus poenae temporalis durch die Ölung spricht: Similiter etiam et reatum poenae temporalis diminuit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eandem poenam levius portat fortis quam debilis. Unde non oportet, quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Also das Maß der Strafen bleibt dasselbe, sie werden von dem Kranken aber leichter ertragen, da das Sakrament ihn stärkt. Thomas fügt demgemäß hinzu, daß die bei der Beichte auferlegte Buße auch nach der Ölung ganz verrichtet werden muß. Nach dieser Stelle dürfte also auch C. gent. IV, 73 dahin zu erklären sein, daß in Kraft der letzten Ölung nur der beim Tode unmittelbar

in den Himmel aufgenommen wird, der nach dem Empfange dieses Sakramentes mit den aktuellen Gnaden, auf die es ihm einen Anspruch gewährt, treu mitwirkt und so seine Sündenstrafen abbüßt. Mit dieser Einschränkung aber, die auch Pohle ausdrücklich macht, unterscheidet sich die von Kern „wiederentdeckte" Lehre kaum noch von der sonst üblichen.

3. Eine Voraussetzung der Hauptwirkung ist die Tilgung der etwa vorhandenen Sünden. Denn wenn es der Hauptzweck der Ölung ist, die Überbleibsel der Sünden hinwegzunehmen, so beseitigt sie auch die Sünden selbst, falls solche vorhanden sind und der Empfänger kein Hindernis setzt. Die sakramentale Gnade nämlich, die die Sündenschwäche heilt, ist, wie gesagt, die heiligmachende Gnade selbst. Diese aber ist mit der Sünde unverträglich und nimmt daher die Schuld, die sie etwa vorfindet, hinweg, wie es auch bei den anderen Sakramenten der Lebendigen der Fall ist (Thomas Suppl. qu. 30 a. 1).

Diese Darlegung des h. Thomas bezieht sich zunächst auf die Todsünden. Ihre Tilgung ist nicht der Hauptzweck der letzten Ölung (denn dazu ist die Buße eingesetzt), sondern geschieht in dem Sakramente der Ölung nur ex consequenti für den Fall, daß der Kranke seine Todsünden nicht mehr beichten kann oder ohne seine Schuld in dem irrigen Glauben ist, gültig gebeichtet zu haben. Die Bedingung ist nur, daß er wenigstens habituell und implicite das Sakrament zu empfangen beabsichtigt und wenigstens habituelle unvollkommene Reue über seine Sünden hat. Die Verpflichtung, die durch die letzte Ölung nachgelassenen schweren Sünden dem Bußgerichte zu unterwerfen, tritt aber wieder ein, wenn die Möglichkeit dazu gegeben ist. – Manche Theologen sind der Ansicht, daß das Sakrament der letzten Ölung nach unwürdigem Empfange wiederauflebt, wenn das Hindernis, das der sakramentalen Gnade entgegensteht, entfernt wird. Vgl. hierzu oben S. 57. – Die Theorie Schells, die letzte Ölung bewirke auch ohne Reue nach Art eines Natursakramentes die Vergebung der schweren Sünden, wofern nur nicht die Sünde wider den Hl. Geist in dem Empfänger habituell fortdauere, ist von dem Urheber selbst später als irrtümlich anerkannt worden.

Die Kraft, Todsünden zu tilgen, schließt die Kraft, läßliche Sünden zu vergeben, in sich. Auch hierfür ist bei der letzten Ölung die habituelle unvollkommene Reue ausreichend. Die Skotisten erblicken in der Vergebung der läßlichen Sünden den Hauptzweck dieses Sakramentes. Mit Unrecht. Denn erstens reicht das Bußsakrament zu ihrer Vergebung aus; zweitens wäre nicht einzusehen, warum der Empfang der Ölung auf die Kranken beschränkt ist; drittens ist zu der Nachlassung läßlicher Sünden keine Eingießung bzw. Vermehrung der heiligmachenden Gnade erforderlich, und darum ist kein Sakrament zunächst und hauptsächlich zur Vergebung dieser Sünden eingesetzt.

4. Die letzte Wirkung, die leibliche Genesung, erfolgt, wie das Tridentinum l. c. bemerkt, „bisweilen (interdum), falls sie dem Heile der Seele zuträglich ist". So lehrt auch Thomas C. gent. IV, 73: Per quam spiritualem medicinam sa-

natur infirmitas corporalis aliquando, quum scilicet expedit ad salutem. Diese Wirkung tritt also nicht ein, wenn sie das Seelenheil gefährden würde. Wenn sie dem Seelenheile förderlich ist, so erfolgt sie nach der Ansicht des h. Lehrers Suppl. qu. 30 a. 2 immer, sofern nicht auf seiten des Empfängers ein Hindernis besteht. Wenn die Krankheit also bereits so weit vorangeschritten oder von vornherein derartig ist, daß die Gesundheit nur durch ein Wunder hergestellt werden kann, so ist die Genesung nicht von dem Sakramente zu erwarten.

Über die Art und Weise, wie das Sakrament die leibliche Genesung bewirkt, sagt das Konzil l. c., daß die sakramentale Gnade die Seele mit „großem Vertrauen auf die göttliche Erbarmung“ erfüllt, so daß „der Kranke hierdurch aufgerichtet (sublevatus) . . . mitunter die leibliche Gesundheit erlangt, falls sie dem Seelenheile dienlich ist“. Die Genesung des Leibes erfolgt also durch eine indirekte Wirksamkeit des Sakramentes, indem die seelische Aufrichtung einen heilenden Einfluß auf den Leib ausübt (Thomas ib.).

II. Die letzte Ölung ist nicht notwendig necessitate medii ad salutem, es besteht aber eine allgemeine necessitas praecepti für jeden, in Todeskrankheit oder Todesschwäche die Ölung zu empfangen.

1. Ein notwendiges Mittel zum Heile ist sie an sich nicht, weil sie als Sakrament der Lebendigen den Gnadenstand schon voraussetzt und der Mangel der durch sie gespendeten Heilung und Aufrichtung nicht notwendig zur Todsünde führt. Sie ist aber unter Umständen das einzige Mittel für die Rettung eines Todsünders, wenn dieser in Todesschwäche das Bußsakrament nicht empfangen kann. Zwar versucht man dem bewußtlosen Sterbenden auch durch die Erteilung der Lossprechung zu Hilfe zu kommen. Aber sie ist unwirksam, wenn es an der ausreichenden Reue fehlt, die, weil sie zu dem Wesen des Bußsakramentes gehört, vor dem Eintritt der Bewußtlosigkeit nicht bloß innerlich erweckt und nicht widerrufen, sondern auch irgendwie äußerlich bekundet sein muß. Für die letzte Ölung hingegen ist die Reue kein Wesensteil, sondern nur unerläßliche Disposition; darum ist dieses Sakrament auch dann wirksam, wenn die Reue rein innerlich ist.

2. Trid. S. 14 cp. 3 spricht von denen, qui suscipere hoc sacramentum debent, und sagt, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, und hanc unctionem mandatum Dei habere. Diese Wendungen scheinen in ihrer Gesamtheit den Empfang dieses Sakramentes nicht dem freien menschlichen Ermessen zu überlassen,

und obschon das Konzil cp. 3 und can. 3 nur die „Verachtung" der letzten Ölung als Sünde hinstellt, so wird neuerdings im CIC 944 schon die „Vernachlässigung" dieses Krankensakramentes für sündhaft erklärt: Quamvis hoc sacramentum per se non sit de necessitate medii ad salutem, nemini tamen licet illud negligere. Die Sorge für das in der schweren Krankheit so sehr gefährdete Seelenheil, die Hochachtung gegen das Sakrament, das Christus besonders für die Zeit der Todesgefahr eingesetzt hat, und sein großer Nutzen muß den Kranken dazu bestimmen, sich dieser unschätzbaren Hilfe teilhaftig zu machen, und die Umgebung ist verpflichtet, sie ihm zukommen zu lassen. Die Verweigerung des Empfanges wird zudem, wenn kein Irrtum über die Bedeutung des Sakramentes oder über die Todesgefahr vorliegt, sehr leicht einer Verachtung gleichkommen und schweres Ärgernis geben.

3. Die Notwendigkeit des Empfanges ist so oft gegeben, als Todeskrankheit oder Todesschwäche von neuem eintritt.

Gihr II³ 206 ff.; Billot th. 26; Billuart a. 4 et 7; Gonet disp. 2; Heinrich-Gutberlet X 219; Pesch VII⁵ 271 ff. 280 f.; Pohle III⁶ 584 ff.; Sasse II 265 ff.; Schanz 653 ff.; Scheeben-Atzberger IV 745 ff.; Kern 168 ff. 363 ff.; I. Schmitz, De effectibus sacramenti extremae unctionis dissertatio historico-dogmatica. Freiburg 1893; A. Baumeister, Der sakramentale effectus principalis und der finis sacramenti bei der letzten Ölung: Theol. Quartalschrift 1909, 106 ff.; G. v. Holtum, Die Wirkungen der letzten Ölung: Theol.-Prakt. Monatsschrift 1917, 247 ff. 459 ff.

§ 59.

Der Spender und Empfänger der letzten Ölung.

A. Der Spender.

I. Nur Bischöfe und Priester können die letzte Ölung gültig spenden. De fide. Trid. S. 14 can. 4.

1. Hl. Schrift. — Jak. 5, 14: Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiae etc. Das Tridentinum l. c. stellt als Glaubenswahrheit fest, daß mit den „Presbytern" nicht etwa die „Ältesten in jeder Gemeinde" (aetate seniores), sondern vom Bischofe geweihte Priester (sacerdotes) gemeint sind. Ist dies schon der gewöhnliche Sinn des Wortes Presbyter im Neuen Testamente, so wird er noch sicherer durch den Zusatz Presbyter „der Kirche", der auf Träger kirchlicher Gewalt hinweist, und durch die Angabe der am Krankenbette zu verrichtenden Funktionen, besonders der Sündenvergebung, die das eigentliche Priesteramt voraussetzen.

2. Tradition. — Ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß die Priester bzw. die Bischöfe und Priester als die Spender der Kranken-

ölung galten, verdanken wir Origenes und Papst Innozenz I an den oben S. 305 f. angeführten Stellen. Daß Diakone oder gar Laien das Sakrament spenden durften, läßt sich durch kein Beispiel belegen. Wenn Innozenz I es als statthaft erklärte, daß christliche Laien mit dem vom Bischofe geweihten Öle sich und andere in Krankheitsfällen salbten – ein Brauch, der bis ins Mittelalter hinein weit verbreitet war (vgl. Franz I 337 ff.) –, so ist dafür schon oben S. 306 die Erklärung gegeben, daß es sich nur um eine nichtsakramentale Privatsalbung handelte.

3. Innerer Grund. – Das Sakrament der Ölung ist nach Trid. S. 14 Prooem. (Denz. 907) eine Ergänzung und Vollendung der Buße (poenitentiae consummativum). Dies zeigt die obige Darstellung seiner Wirkungen. Daher kann seine Spendung ebenso wie die der Buße nur dem Bischofe und Priester zustehen.

II. Zur gültigen Spendung genügt ein einziger Priester. Sententia communis.

Zwar wurden früher nach dem Sacramentarium Gregorianum und werden bei den Griechen noch heute, vom Notfalle abgesehen, die Salbungen von mehreren Priestern, gewöhnlich sieben, erteilt. Der h. Thomas C. gent. IV, 73 bezeichnet die Spendung durch „viele Priester" als angemessen, quia hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiae. Aber die Ölung durch einen einzigen Priester ist gültig, weil er, wie Thomas sagt, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius ecclesiae, cuius minister existit et cuius personam gerit. Die jüngere Praxis der abendländischen Kirche, die im Römischen Ritualbuche festgelegt ist, begnügt sich mit einem Spender. Die Heranziehung mehrerer Priester, die einer Entschädigung bedurften, brachte im Mittelalter eine übermäßige Verteuerung mit sich, so daß die Krankenölung vielfach geradezu als ein Sakrament der Reichen galt. Auch aus diesem Grunde empfahl es sich, mit der alten Gewohnheit zu brechen. Jak. 5, 14: inducat presbyteros (τοὺς πρεσβυτέρους) ecclesiae verlangt nicht notwendig eine Mehrheit von Priestern für jede Krankenölung. Man kann die Stelle so deuten, daß sie den Stand angibt in dem Sinne, daß man einen oder mehrere von den Priestern rufen lassen kann.

B. Der Empfänger.

I. Nur der zum Vernunftgebrauche gelangte Christ, der wegen Krankheit oder Altersschwäche in Todesgefahr schwebt, kann die letzte Ölung empfangen. Sententia certa. CIC 940, 1: Extrema unctio praeberi non potest nisi fideli, qui post adeptum usum rationis ob infirmitatem vel senium in periculo mortis versetur.

1. Bezüglich des Getauftseins ist die allgemeine Regel anzuwenden, daß nur die Taufe zu dem Empfange der übrigen Sakra-

mente befähigt. Wird ein Erwachsener in schwerer Krankheit getauft, so kann er unmittelbar danach die h. Ölung empfangen.

2. Unmündige Kinder oder Geisteskranke, die nie zurechnungsfähig waren, können die letzte Ölung nicht gültig empfangen. Denn diese Personen sind außerstande zu sündigen. Sie können daher weder Überbleibsel der Sünden an sich tragen, noch sind sie in Gefahr, vor dem Tode noch Sünde zu begehen.

3. Die Bedingung einer Erkrankung oder Schwäche zum Tode stellt das Decr. pro Arm. (Denz. 700) auf: Hoc sacramentum nisi infirmo, de cuius morte timetur, dari non debet. Ähnlich Trid. S. 14 cp. 3 (Denz. 910): „Die Ölung ist den Kranken (infirmi) zu erteilen, zumal aber denen, die so gefährlich darniederliegen, daß sie im Ausgange des Lebens zu stehen scheinen." Also nicht bloß bei unmittelbarer Todesnähe, sondern schon bei Todesgefahr wird das Sakrament gültig gespendet. Greise, deren Lebenskraft ohne eigentliche Krankheit ersichtlich am Erlöschen ist, sind Schwerkranken gleichzuachten.

Jak. 5, 14 bestätigt dieses Erfordernis. Infirmatur (ἀσθενεῖ) quis in vobis? Inducat (προσκαλεσάσθω) presbyteros ecclesiae ist doch wohl auf schwere Krankheit zu beziehen, die es dem Kranken nicht mehr gestattet, sich zu dem Priester zu begeben. Die ältere Überlieferung spricht sich über diesen Punkt nicht aus, die jüngere Entwicklung ist verschiedene Wege gegangen.

Bei den schismatischen Griechen salbt der Bischof am Gründonnerstage die Gesunden mit dem soeben geweihten Krankenöle, und die Kranken empfangen das Sakrament, falls ihr Zustand es zuläßt, in der Kirche. Nach der abendländischen Praxis darf ein Gesunder die Ölung auch dann nicht empfangen, wenn er vor sicherem oder sehr wahrscheinlichem Tode steht, wie zum Tode Verurteilte, Schiffbrüchige, Soldaten vor gefährlichem Kampfe (Rit. Rom.). Schon die scholastische Theologie hat dies Verbot ausgesprochen. Es entspricht, wie Thomas Suppl. qu. 32 a. 1 sagt, nicht nur dem Apostelworte Jak. 5, 14, sondern auch dem Hauptzwecke der Ölung. Denn da sie geistliche Heilung gewähren soll, die durch eine Art körperlicher Heilbehandlung angezeigt wird, so ist sie den Gesunden, für die eine körperliche Heilbehandlung nicht bestimmt ist, vorzuenthalten. Und nur für Schwerkranke ist sie eingesetzt, da sie das letzte Heilmittel ist, das unmittelbar für den Eintritt in die himmlische Seligkeit vorbereitet (a. 2; C. gent. IV, 73).

II. **Wenn der Kranke nach Empfang der Ölung die Todesgefahr überwindet, so kann und muß er bei Wiederkehr der Todesgefahr das Sakrament von neuem empfangen. Innerhalb derselben Todesgefahr ist jedoch die Wiederholung des Sakramentes unstatthaft.** Trid. l. c. CIC 940, 2.

Thomas Suppl. qu. 33 a. 1; C. gent. IV, 73 begründet die Zulässigkeit wiederholten Empfanges damit, daß die Ölung keinen unauslöschlichen Charakter einprägt, und damit, daß dieses Sakrament zur geistlichen Heilung eingesetzt ist, und darum bei neuer Erkrankung ebenso zu erneuern ist, wie die leibliche Kur. Innerhalb derselben Todesgefahr aber soll die Ölung nicht wiederholt werden, weil ihre einmalige Spendung alle bis zum Lebensende erforderlichen Gnaden gewährleistet.

Die öftere Spendung innerhalb derselben Todesgefahr ist heute verboten. Wäre sie aber gültig? Dafür könnte eine im frühen Mittelalter mehrfach festzustellende Sitte sprechen, den Kranken die Ölsalbung an sieben aufeinanderfolgenden Tagen zu spenden. Das Sacramentarium Gregorianum und andere Ritualbücher des 9.—12. Jahrhunderts enthalten eine hierauf bezügliche Vorschrift, und es dürfte nicht zweifelhaft sein, daß eine eigentliche Wiederholung des Sakramentes beabsichtigt war. — Eine eingehende Untersuchung der Wiederholbarkeit der Ölung s. bei A. Straub, De ecclesia Christi II (Innsbruck 1912) 283—326.

III. Der Empfänger muß die Intention haben, die letzte Ölung zu empfangen, und wenn er in schwerer Sünde ist, muß er wenigstens unvollkommene Reue haben.

Unerlaubt ist es, denen die letzte Ölung zu spenden, die unbußfertig in offenkundiger Todsünde hartnäckig verharren. Besteht ein Zweifel hierüber, so soll sie bedingungsweise erteilt werden (CIC 942).

Bewußtlosen Kranken ist dieses Sakrament absolute zu spenden, wenn sie es vorher „wenigstens implicite verlangt haben oder wahrscheinlich verlangt hätten“ (ib. 943).

Bartmann II[5] 444 ff.; Billot th. 25; Billuart a. 5 et 6; Gihr II[3] 201 ff.; Gonet disp. 3; Heinrich-Gutberlet X 228 ff.; Pesch VII[5] 277 ff. 281 ff.; Pohle III[6] 592 ff.; Sasse II 264 ff.; Schanz 658 ff.; Scheeben-Atzberger IV 747 ff.; Kern 241 ff.; Fr. Schmid, Über die Wiederholbarkeit der Krankenölung: Zeitschrift für kath. Theol. 1901, 258 ff.; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1909.

6. Abschnitt.

Das Weihesakrament.

Literatur (außer der S. 1 angeführten): C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De sacramento ordinis (19. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); P. Gasparri, Tractatus canonicus de sacra ordinatione. Paris 1893; J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De sacramento ordinis (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); J. Morinus, Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus. Paris 1655; H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis zum Jahre 175 n. Chr. Mainz 1904; J. De Ghellinck, Le traité de P. Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: Revue d'hist. eccl. 1909, 290 ff.; 1910, 29 ff.

1. Kapitel.

Die Sakramentalität der Weihe und die Weihestufen.

§ 60.

Begriff und Sakramentalität der Weihe.

I. Die Weihe (ordo, ordinatio) ist das Sakrament, das dem Empfänger geistliche Gewalt überträgt und die Gnade verleiht, sie in gottgefälliger Weise auszuüben. Die vom h. Thomas Suppl. qu. 34 a. 2 gebilligte Definition des Lombarden lautet: Ordo est signaculum quoddam ecclesiae, quo spiritualis potestas traditur ordinato.

Der Name ordo (*τάξις*) bezeichnet zunächst den geistlichen Stand, die in Stufen gegliederte Hierarchie der Kirche, insofern hier das Verhältnis der Über- und Unterordnung besteht (ordo in esse). Er bezeichnet aber auch den Akt, durch den jemand in eine der Stufen der Hierarchie eingesetzt wird (ordo in fieri). Genauer drückt das Wort ordinatio diesen Akt aus. Bei den Griechen heißt der Weiheakt *χειροτονία* (Handausstreckung, ursprünglich Abstimmungs- und Wahlmodus, dann Einsetzung ins Amt durch Handauflegung), *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν*, seltener *χειροθεσία* (Handauflegung). Letztere Benennung ist ausschließlich für die Firmung üblich geworden.

II. „Die Weihe ist wahrhaft und eigentlich ein von Christus dem Herrn eingesetztes Sakrament." So Trid. S. 23 can. 3 (Denz. 963).

Die Entscheidung des Konzils richtet sich gegen die Leugnung des Weihesakramentes durch die Reformatoren, die es als eine rein menschliche Einrichtung hinstellten und die „Ordination" bloß als eine Zeremonie der Einführung ins Kirchenamt festhielten. Es ist also Dogma, daß die Weihe zu den Sakramenten des Neuen Bundes gehört. Die Sakramentalität der einzelnen Weihestufen ist nicht ausdrücklich definiert worden.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

Die Apostel und Apostelschüler bedienten sich zur Einweihung in die Hierarchie eines bestimmten äußeren Ritus, nämlich der Handauflegung. Apg. 6, 6 heißt es bei der Einsetzung der Diakonen: Et orantes (apostoli) imposuerunt eis manus; Apg. 13, 3 bei der Weihe des Saulus und Barnabas: Tunc ieiunantes et orantes imponentesque eis manus dimiserunt illos. Die Geweihten pflanzten die empfangene geistliche Gewalt durch denselben Ritus wieder auf andere fort. Vielleicht will das *χειροτονεῖν* Apg. 14, 22 nicht direkt den Weiheritus, sondern nur die Auswahl und Aufstellung der Presbyter anzeigen. Jedenfalls

hat aber Paulus Timotheus durch Handauflegung geweiht 2 Tim. 1, 6 (vgl. 1 Tim. 4, 14) und ihm hinwieder die Mahnung erteilt 1 Tim. 5, 22: Manus cito nemini imposueris. Dieser Ritus der Übertragung der geistlichen Gewalt soll also fortbestehen. — Mit der Handauflegung war Gebet verbunden; doch ist es möglich, daß nur Vorbereitungsgebete gemeint sind, so daß die Form des Sakramentes unerwähnt bleibt.

Die Handauflegung der apostolischen Zeit war ein wirksames Zeichen der Gnade. 1 Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii. 2 Tim. 1, 6: Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Hier wird die Handauflegung als Ursache dauernder innerer Gnade hingestellt, und zwar ist es nach dem Zusammenhange eine Gnade, die den Empfänger zu der gottgefälligen Verwaltung eines bestimmten hierarchischen Amtes befähigt. Daß die Weihegnade nicht in bloßen Charismen, sondern in der Heiligungsgnade besteht, zeigen ihre im V. 7 angeführten Eigenschaften: „Gott hat uns (den Bischöfen) den Geist der Stärke, der Liebe und der Selbstbeherrschung gegeben." Der Geist der Liebe ist aber stets mit der heiligmachenden Gnade verbunden.

Ein Ritus aber, der innere Gnade verursacht, kann die Kraft dazu nur von Gott haben. Deswegen steht die göttliche Einsetzung der Weihe durch Handauflegung außer Zweifel. Sie ist ein wahres Sakrament.

Wann Christus die Weihe eingesetzt hat, wissen wir nicht. Er selbst scheint die Apostel ohne einen besonderen Weiheritus mit der geistlichen Gewalt bekleidet zu haben. Die Vollmacht, das eucharistische Opfer darzubringen, übertrug er ihnen nämlich beim letzten Abendmahle mit den Worten: Hoc facite in meam commemorationem (Luk. 22, 19). Dadurch setzte er sie als Priester ein, da das Opfern die wesentliche Amtstätigkeit des Priestertums ist. Eine andere priesterliche Vollmacht gab er ihnen am Abende des Auferstehungstages, nämlich die Gewalt der Sündenvergebung in der Buße (Joh. 20, 21 ff.). Da er über den Sakramenten steht, bedurfte er keines eigenen Ritus, um den Aposteln diese Gewalten und die inneren Gnaden zu ihrer Ausübung zu erteilen.

Die Reformatoren behaupteten, ein Weihesakrament sei schon durch die biblische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Christen ausgeschlossen. 1 Petr. 2, 9 lehrt: Vos genus electum, regale sacerdotium, gens sancta. Vgl. V. 5 und Apok. 1, 6; 5, 10. Aber die Schlußfolgerung unserer Gegner ist falsch. Sonst müßten ja nach diesem Apostelworte alle Christen wie eigentliche Priester, so auch eigentliche Könige sein. Und im Alten Bunde, wo Gott zu Israel spricht: „Ihr sollt mir ein priesterliches Königtum sein" (Ex. 19, 6), hätte weder das besondere levitische

Priestertum noch das besondere Königtum neben dem Priestertum und Königtum aller bestehen dürfen. Zudem beschreibt Petrus V. 5 das allgemeine Priestertum deutlich als ein bloß geistiges, so daß ein eigentliches kultisches Priestertum sehr wohl daneben bestehen kann: Et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum. Ja diese Einweihung aller in das königliche Priestertum, in diese besondere Angehörigkeit zu Gott, in diese Befähigung, in und mit Christus dessen Opfer in geistiger Teilnahme beständig darzubringen, fordert geradezu ein besonderes sakramentales Priestertum, dem es obliegt, die einzelnen in jenen allgemeinen Priesterstand aufzunehmen, darin zu befestigen und zu vollenden. Dazu kommt, daß Christus eine sichtbare Kirche gestiftet und ihr „göttliche Geheimnisse" zur Verwaltung hinterlassen hat (1 Kor. 4, 1). Die Vollmacht zu lehren, die sichtbaren Gnadenmittel zu spenden, insbesondere das eucharistische Opfer darzubringen hat er den hierfür auserwählten Aposteln übertragen, die ihre übernatürliche sakramentale Gewalt durch Handauflegung und Gebet auf andere fortgepflanzt haben (s. oben). Das ist der tiefste Grund für die Notwendigkeit des besonderen Priestertums neben dem allgemeinen. „Da die katholische Kirche im Neuen Bunde das sichtbare Opfer der h. Eucharistie durch die Einsetzung des Herrn erhalten hat, so muß man anerkennen, daß in ihr ein neues sichtbares und äußeres Priestertum vorhanden ist" (Trid. S. 23 cp. 1).

2. Beweis aus der Überlieferung.

a) Die Überlieferung bezeugt von Anfang an den Unterschied zwischen den Laien und den Inhabern der geistlichen Gewalt. So stellt Clemens von Rom 1 Cor. 40, 5 die Laien dem Hohenpriester, den Priestern und den Diakonen gegenüber. Die geistliche Gewalt wird durch Bischöfe und Diakone (Didache 15, 1) oder durch Bischöfe, Priester und Diakone (Clemens l. c. und 42, 4 f.; 44, 1 ff.; Ignatius Magn. 6, 1; Trall. 3, 1; Phil. 4; Smyrn. 8, 1; Polykarp Phil. 5, 3; Hermas Vis. II, 4, 2. 3; III, 5, 1) ausgeübt. Ferner hebt Clemens 1 Cor. 40 und 42 bestimmt hervor, daß die hierarchische Ordnung auf Christi Befehl beruht.

b) Auf den Weiheritus weisen hin z. B. Clemens Alex. Strom. VI, 13, 106, 1, Papst Cornelius (bei Eusebius Hist. eccl. VI, 43, 9), Cyprian Ep. 57, 5; 68, Didaskalia II, 2, 3, die Synoden von Ancyra 314 can. 10, von Nicäa 325 can. 9, von Antiochien 341 can. 17, die Apost. Konstitutionen VI, 17, 1; VIII, 17, 2; 27; 28, 2; 46, 9 usw. Danach werden Bischöfe, Priester und Diakone durch Handauflegung geweiht. Die Wirksamkeit des Wortes bei der Erhebung zum Priestertum betonen z. B. Gregor von Nyssa In bapt. Christi (Migne P. gr. 46, 581), Chrysostomus In Act. hom. 14, 3. Serapion von Thmuis teilt die bei der *χειροθεσία καταστάσεως* der Diakonen, Presbyter und Bischöfe zu sprechenden Worte mit (Euchology. 26 ff.).

c) Daß dieser Ritus innere Gnade verleiht, lehrt mit großer Klarheit Gregor von Nyssa l. c.: Wie das Wort es ist, das in der Eucharistie gemeines Brot in den Leib Christi umwandelt, so „macht dieselbe Kraft des Wortes auch den Priester erhaben und ehrwürdig, der durch die Neuheit der Weihung aus dem gewöhnlichen Volke abgesondert und zum Führer, Vorsteher, Lehrer der Frömmigkeit, Verwalter verborgener Geheimnisse wird . . . Durch eine gewisse unsichtbare Kraft und Gnade ist er der nnsichtbaren Seele nach umgestaltet zu Höherem". Augustinus C. epist. Parm. II, 13, 28 hebt hervor, daß der Ordo ebenso wie die Taufe ein „Sakrament" ist, durch eine „Weihung" erteilt wird und darum nicht wiederholt werden darf. Leo d. Gr. Ep. 9, 1 schreibt über die Weihe: „Erwägen wir, mit welcher Andacht Sorge zu tragen ist, daß ein Sakrament von solcher Segenskraft nicht nachlässig vollzogen zu werden scheint." Das allgemeine Konzil von Chalcedon 451 can. 2 bezeichnet die simonistische Weihe eines Bischofes, Priesters oder Diakons als einen „Verkauf der unverkäuflichen Gnade".

d) Alle in alter Zeit von Rom getrennten Kirchen verehren in der Weihe ein gnadenspendendes Sakrament.

3. Innerer Grund. — Die Einsetzung eines besonderen Gnadenmittels für die Einweihung in das geistliche Amt ist deswegen im höchsten Grade angemessen, weil der Inhaber der geistlichen Gewalt auch durch innere Kraft zu ihrer Ausübung tauglich gemacht werden muß. — Wie ferner die Taufe die innere Befähigung gibt, die übrigen Sakramente zu empfangen, und die Gnade zu einem christlichen Leben verleiht, so geziemt sich auch die Erteilung innerer Gnade an den, der die Sakramente spenden und wie ein Diener Gottes und Verwalter seiner Geheimnisse leben muß.

Bartmann II[5] 448 ff.; Billot th. 28; Billuart diss. 1 a. 1; Gonet disp. 1; Heinrich-Gutberlet X 236 ff.; Pesch VII[5] 285 ff.; Pohle III[6] 600 ff.; Sasse II 292 ff.; Schanz 663 ff.; Scheeben-Atzberger IV 750 ff.

§ 61.

Die Weihegrade und die Sakramentalität des Presbyterates.

I. „Es gibt außer dem Priestertume (sacerdotium) in der katholischen Kirche noch andere höhere und niedere Weihegrade (ordines), durch die man wie auf gewissen Stufen zum Priestertum aufsteigt." So Trid. S. 23 can. 2.

Die Theologie zählt gewöhnlich sieben Ordines: Priester, Diakone, Subdiakone, Akolythen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier. Sie werden zum ersten Male im Jahre 252 allesamt aufgezählt in

einem Schreiben des Papstes Cornelius, das den Stand des römischen Klerus angibt: Priester 46, Diakone 7, Subdiakone 7, Akolythen 42, Exorzisten, Lektoren und Ostiarier zusammen 52 (bei Eusebius Hist. eccl. VI, 43, 11). Die drei ersten Stufen gelten, weil sie zu der h. Eucharistie in engerer Beziehung stehen und die Verpflichtung des Zölibates und des kanonischen Stundengebetes auferlegen, als ordines maiores oder sacri, die vier letzten als ordines minores oder non sacri. Vgl. Thomas Suppl. qu. 37 a. 2 et 3. Das Konzil von Trient S. 22 cp. 2 bestätigt diese Einteilung, die schon in der Frühscholastik fast allgemein üblich war, indem es von den letzten fünf Ordines sagt: Subdiaconatus ad maiores ordines a patribus et sacris conciliis refertur, in quibus et de aliis inferioribus frequentissime legimus. Vgl. CIC 949.

Manche sprechen von acht Weihestufen, indem sie das sacerdotium in den Episkopat und den Presbyterat (sacerdotium primi et secundi ordinis) zerlegen. Zu dieser Auffassung wird weiter unten (§ 63) Stellung genommen. Einige Kanonisten des Mittelalters zählen neun Ordines, indem sie zu den genannten acht noch als ersten den Ordo der Psalmisten oder Cantores (= Tonsur) beifügen. Wilhelm von Auxerre erblickt auch in dem Archiepiskopate einen eigenen Ordo.

Eine Mehrheit von Ordines ist angemessen, weil die in der Vielheit und in den Unterschieden herrschende Ordnung die Weisheit Gottes verherrlicht, weil die Verteilung der geistlichen Amtsverrichtungen auf mehrere Ordines ihre Ausführung erleichtert und einen größeren Kreis von Personen zu Mitarbeitern Gottes macht, und weil die stufenmäßige Erlangung der Weihegrade der sorgfältigen Vorbereitung auf das Priestertum dient. Vgl. Thomas Suppl. qu. 37 a. 1.

Daß gerade sieben Weihegrade eingeführt sind, versteht sich aus der Beziehung des Ordo zu der Eucharistie. Ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent, et haec consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam (a. 2). Im einzelnen: Das Priestertum gibt die Gewalt zu konsekrieren; der Diakon dient dem Priester dabei, indem er ihm die zu konsekrierenden Gaben darreicht und das h. Sakrament ausspendet; der Subdiakon, indem er die Materie des Sakramentes in den heiligen Gefäßen vorbereitet; der Akolyth, indem er die Materie in den nichtheiligen Gefäßen vorbereitet und dem Diakon bringt. Der eucharistische Dienst der drei letzten Weihestufen betrifft die Empfänger des Sakramentes: der Exorzist befreit die Gläubigen aus der Gewalt des Teufels, der sie am Empfange hindert; der Lektor unterweist die Katechumenen und bereitet sie auf den Empfang der h. Geheimnisse vor; der Ostiarier hält die Ungläubigen, die nicht glauben wollen, davon fern (ib.).

II. **Die Priesterweihe ist ein wahres Sakrament des Neuen Bundes.** De fide auf Grund der regelmäßigen und allgemeinen Lehrverkündigung der Kirche.

1. Nach Trid. S. 23 can. 3 ist die Einsetzung des Weihesakramentes durch Christus ein Glaubenssatz. Daher muß wenigstens ein Weihegrad sakramental sein. Da nun aber nach can. 2 die Ordines vom Ostiariat bis zum Diakonat nur Vorstufen des Sacerdotium sind, und da die Bischofsweihe nicht sicher ein von der Priesterweihe adäquat verschiedener Ordo ist (s. S. 329 f.), so muß wenigstens die Priesterweihe ein Sakrament sein.

2. Die katholische Kirche und auch die von ihr getrennten orientalischen Kirchen haben die Priesterweihe stets als einen Ritus betrachtet, durch den kraft göttlicher Einsetzung die dauernde übernatürliche Befähigung zu der Konsekration der Eucharistie und zu der Sündenvergebung erteilt wird. Eine Vollmacht dieser Art kann aber nur durch ein Sakrament verliehen werden.

Die Priesterweihe verleiht dem Geweihten eine ausgedehnte Gewalt hinsichtlich der Sakramente, vor allem die Gewalt, das Meßopfer darzubringen, sodann (bei entsprechender Jurisdiktion) das Sakrament der Buße zu spenden, ferner die letzte Ölung und als minister ordinarius die Taufe und die h. Kommunion zu erteilen, auch die Firmung zu spenden, wenn eine besondere päpstliche Ermächtigung hinzutritt. Auch zur Spendung vieler Sakramentalien gibt die Priesterweihe die Vollmacht.

III. **Wenn es mehrere sakramentale Ordines gibt, so sind alle nur ein einziges Sakrament.** Conclusio theologica aus dem Dogma von der Siebenzahl der Sakramente.

Es bestehen Meinungsverschiedenheiten darüber, ob auch einige der **Vorstufen** zum Presbyterate und ob der **Episkopat** sakramental sind. Man kann diese Fragen nicht durch den einfachen Hinweis auf die Siebenzahl der Sakramente entscheiden, als ob diese nur die Sakramentalität eines einzigen Ordo zuließe. Thomas Suppl. qu. 37 a. 1 ad 2 gibt die Erklärung: Wie die Fülle der Macht in **einem** Wesen nicht hindert, daß andere daran teilnehmen, und doch die Macht eine einzige ist, so „ist die ganze Fülle dieses Sakramentes in **einem** Ordo, nämlich dem Priestertum, aber die anderen nehmen gewissermaßen an diesem Ordo teil . . ., und daher sind alle Ordines ein Sakrament".

Billot th. 29; Billuart diss. 1 a. 2; Gihr II³ 225 ff.; Heinrich-Gutberlet X 246 ff.; Pesch VII⁵ 303 ff.; Pohle III⁶ 624 ff.; Sasse II 296 ff.; Scheeben-Atzberger IV 755 ff.

§ 62.

Die Vorstufen zum Presbyterate.

I. Der Diakonat.

1. Die Diakonen gehören zu der von Gott eingesetzten Hierarchie. De fide.

Gemäß der Entscheidung des Konzils von Trient S. 23 can. 6 (Denz. 966) gibt es in der katholischen Kirche eine von Gott eingesetzte Hierarchie, die aus den episcopi, presbyteri et ministri besteht. Der letztere Ausdruck muß sich zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich auf die Diakonen beziehen. Zugleich lehrt er ihre Unterordnung unter Bischöfe und Priester (vgl. cp. 2).

2. Die Diakonatsweihe ist ein Sakrament. Sententia communis.

a) Hl. Schrift. — Apg. 6, 1 ff. berichtet, daß „sieben mit dem Hl. Geiste und mit Weisheit erfüllte Männer" zum „Dienste der Tische" ausgewählt wurden und die Apostel ihnen unter Gebet die Hände auflegten (et orantes imposuerunt eis manus). Die Sieben wurden also mit demselben Ritus, der auch sonst beim Weihesakramente angewandt wurde (S. 318 f.), eingesetzt. Als ihre Aufgabe wird hier allerdings nur die Verwaltung der Spenden für die Armen bezeichnet. Aber daß sie auch predigten und tauften, ergibt sich aus Apg. 6, 8 f. und 8, 5. 12. 38. Darum besteht gar kein Grund, diese Sieben, obwohl ihnen die Apostelgeschichte nicht den Namen „Diakonen" gibt, nicht für Diakonen in demselben Sinne zu halten, wie wir sie aus Phil. 1, 1 und 1 Tim. 3, 8 ff. und aus nachapostolischen Zeugnissen kennen. — Daß die Handauflegung und das Gebet der Apostel die Diakonen mit innerer Gnade erfüllten, wird nicht ausdrücklich gesagt; aber die erwähnte Gleichheit des Weiheritus mit dem der Bischofsweihe und die besonderen sittlichen Vorzüge, die ein Diakon nach Apg. 6, 3 und 1 Tim. 3, 8 ff. besitzen soll, machen es wenigstens wahrscheinlich. Bewirkt diese Weihe aber innere Gnade, so beruht sie auf göttlicher Anordnung. Der besondere Anlaß für die Einsetzung der ersten Diakonen schließt nicht aus, daß sie nach göttlicher Vorschrift erfolgte.

b) In der Tradition tritt von Anfang an die enge Beziehung des Diakonates zu der h. Eucharistie hervor. Schon Didache 15, 1 bringt mit der Anweisung über die sonntägliche Liturgie die Aufforderung in Verbindung: „Bestellet (χειροτονήσατε) euch also Bischöfe und Diakonen, die des Herrn würdig sind usw." Clemens von Rom 1 Cor. 40 und 42 läßt ebenfalls die Beziehung der Dia-

konen zu dem christlichen Opferdienste erkennen und führt ihr Amt auf göttliche Anordnung zurück. Auch bei Ignatius Phil. 4 u. ö. steht der eucharistische Dienst der Diakonen im Vordergrunde. Eine genauere Beschreibung dieses Dienstes bieten Justinus Apol. I, 65 und Didasc. II, 57. Die in den Canones Hippolyti 39 ff. und den Constit. apost. VIII, 18 sowie im Abendlande in dem Gregorianischen Sakramentar und späteren Ritualbüchern enthaltenen Weihegebete des Bischofs über den Diakon erflehen dessen Erfüllung mit dem Hl. Geiste, ein Beweis, daß die Diakonatsweihe die innere Heiligung des Empfängers bewirkt. Papst Anastasius II 496 Ep. 1, 7 stellt die Weihe der „Priester und Leviten" in dieser Hinsicht gleich: beide erteilen die „Gnade des Sakramentes" (Denz. 169).

c) Ratio theologica. — Man kann den Ordo als das Sakrament der Hierarchie oder der geistlichen Gewalt bezeichnen. Denn „der Ordo ist ein Grad, der durch geistliche Gewalt hervorragt" (Thomas Suppl. qu. 34 a. 2 ad 4). Zu der von Gott eingerichteten Hierarchie gehört aber auch der Diakonat. Er nimmt also an ihrer Sakramentalität teil. — Ferner spricht der Bischof bei der Weihe des Diakons: Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus suis, und es ist Dogma, daß die Worte Accipe Spiritum Sanctum bei der Erteilung eines Ordo tatsächlich bewirken, was sie sagen (Trid. l. c. can. 4). Erteilt die Diakonatsweihe aber den Hl. Geist, so ist sie ein Sakrament.

Die Vollmachten des Diakons hinsichtlich der Sakramente betreffen die Taufe und die Eucharistie. Er ist der außerordentliche Spender der feierlichen Taufe und der h. Kommunion und dient dem Priester bei der feierlichen Darbringung des Meßopfers, besonders dadurch, daß er die zu konsekrierenden Gaben entgegennimmt und dem Priester darreicht.

II. Der Subdiakonat und die niederen Weihen sind nicht sakramental. Sententia probabilior.

Fast die gesamte Scholastik, auch viele spätere Theologen, in neuerer Zeit z. B. Gloßner, De Augustinis, Egger, Sasse, Billot treten für die Sakramentalität dieser Ordines ein. Sie wird auch durch lehramtliche Erklärungen begünstigt. Das Decr. pro Armenis (Denz. 701) behandelt ausdrücklich alle Weihegrade vom Presbyterate abwärts als zugehörig zu dem Sakramente des Ordo und gibt deren Materie, Form, Spender und Gnadenwirkung an geradeso wie bei den Sakramenten. Es erklärt ferner, der Bischof sei der „ordentliche Spender dieses Sakramentes". Damit wird ein außerordentlicher Spender vorausgesetzt. Da aber für den Presbyterat und Diakonat kein außerordentlicher Spender in Frage kommt, wohl aber für den Subdiakonat und die niederen Weihen, so müssen diese an der Sakramentalität des Ordo teilhaben. Das Tridentinum S. 23

can. 2 definiert, daß es „außer dem Priestertum andere höhere und niedere Ordines gibt", und fügt can. 3 hinzu, „der Ordo oder die heilige Ordination sei ein wahres und eigentliches Sakrament". Es liegt sicher am nächsten, anzunehmen, daß die letztere uneingeschränkte Erklärung sich auf alle im can. 2 bezeichneten Ordines bezieht. Wenn außerdem can. 6 feststellt, „die Hierarchie bestehe aus den Bischöfen, Priestern und Ministri" — die hierarchia ordinis ist gemeint, nicht die hierarchia iurisdictionis, weil sonst der Papst genannt sein müßte —, so spricht auch dies dafür, daß außer den Diakonen auch die anderen dem Priestertum dienenden Ordines (cp. 2) zu dieser Hierarchie und somit zu den sakramentalen Ordines gehören.

Trotzdem scheinen die fünf Weihen nicht zu den sakramentalen gerechnet werden zu können. Die angeführten Äußerungen des Lehramtes verlangen es nicht unbedingt. Das Decr. pro Armenis Eugens IV hat nicht die Bedeutung einer endgültigen Glaubensentscheidung. Es ist eine päpstliche Pastoralunterweisung, in der die in der abendländischen Theologie verbreitetste Ansicht und die wichtigsten rituellen Vorschriften über die Sakramente wiedergegeben werden. Auch das Trienter Konzil hat unsere Frage nicht förmlich entscheiden wollen. Es ist darum gestattet, sich über ihre Erklärungen hinwegzusetzen, wenn sehr dringende Gründe es fordern. Solche Gründe sind:

1. Bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts ist keiner der fünf Ordines geschichtlich nachweisbar. Zuerst wird der Lektorat von Tertullian De praescr. 41 erwähnt, dann der Subdiakonat zur Zeit des Papstes Fabian † 250 (Liber Pontif. ed. Duchesne I, 148), alle fünf Ordines unter Papst Cornelius im Jahre 252 (s. S. 321 f.). Der Akolythat ist zudem nur im Abendlande nachweisbar. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist daher zu urteilen, daß diese Ordines rein kirchlicher Einsetzung und darum nicht sakramental sind. — Man wendet zwar ein, daß die Kirche durch die Einführung dieser Weihen das von Christus eingesetzte Sakrament des Diakonates in seine Teile zerlegt habe, so daß jeder von ihnen an der Sakramentalität des Diakonates Anteil habe (vgl. Thomas Suppl. qu. 37 a. 2 ad 2); aber diese Erklärung scheint nicht zu genügen; denn

2. die Kirche hat keine Gewalt, Materie und Form eines sakramentalen Weihegrades anzuordnen. Dies käme auf die Einsetzung eines neuen Sakramentes hinaus (vgl. oben S. 18 f.). Wie wir nämlich sehen werden (§ 64), besteht bei den sakramentalen Weihen des Presbyterates und Diakonates die Materie ausschließlich in der bischöflichen Handauflegung und die Form in den sie begleitenden Worten. Bei den fünf unteren Weihen findet aber keine Handauflegung statt, die Materie kann also nur in der Überreichung der den Dienst des betreffenden Ordo bezeichnenden

Geräte und die Form in den dabei zu sprechenden Worten bestehen. Diese Materie und Form sind aber höchst wahrscheinlich von der Kirche eingeführt worden: es ist keine Spur der Einsetzung durch Christus vorhanden. Folglich sind die fünf unteren Weihen sehr wahrscheinlich nicht sakramental.

Billot th. 29; Billuart diss. 1 a. 3; Gihr II³ 235 ff.; Gonet disp. 2 a. 1; Heinrich-Gutberlet X 254 ff. 270 ff.; Pesch VII⁵ 289 ff.; Pohle III⁶ 627 ff.; Sasse II 290 ff.; Scheeben-Atzberger IV 759 ff.; J. N. Seidl, Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung. Regensburg 1884; H. Reuter, Der Subdiakonat, dessen historische Entwicklung und liturgisch-kanonistische Bedeutung. Augsburg 1890; Th. Specht, Sind die niedern Weihen und der Subdiakonat sakramental?: Theol.-prakt. Monatsschrift 1893, 233 ff. 339 ff. 398 ff.; Fr. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten. Freiburg 1897; Artikel Diacres im Dictionnaire de théol. cath. IV (Paris 1911) 743 ff.; P. Leder, Die Diakone der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer. Stuttgart 1905; J. Roberkof, Le sous-diaconat est-il un sacrement?: Revue August. 1909 II 86 ff.

§ 63.

Der Episkopat.

I. Die Bischöfe gehören zu der von Gott eingesetzten Hierarchie und sind iure divino über die Priester erhaben. Zu ihren Vorrechten gehört eine Firm- und Weihegewalt, die die Priester nicht besitzen. De fide.

So lehrte das Tridentinum S. 23 can. 6 und 7 (Denz. 966 f.) gegen die Reformatoren, nachdem in früherer Zeit bereits Aerius, Priester in Sebaste (um 360), Marsilius von Padua († 1343; s. Denz. 498), die Wiclifiten und Husiten (Denz. 675) jeden gottgewollten Vorrang der Bischöfe vor den Priestern geleugnet hatten.

1. In der Hl. Schrift tritt die Verschiedenheit des bischöflichen und des Priesteramtes noch nicht sicher zutage. Die Namen *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* stehen noch nicht als gesonderte Amtsbezeichnungen fest. Die Apostel scheinen in den neugegründeten Gemeinden nicht sofort einen einzelnen Mann als Bischof im heutigen Sinne eingesetzt, sondern ein Kollegium von „Ältesten“ (*πρεσβύτεροι*), die auch „Aufseher“ (*ἐπίσκοποι*) genannt wurden (noch andere Namen: Hirten, Vorsteher, Erstlinge waren im Gebrauch), an die Spitze gestellt zu haben, während sie sich selbst die eigentliche Leitung vorbehielten. In den paulinischen Gemeinden, von denen die Hl. Schrift meldet, war Paulus selbst der eigentliche monarchische Bischof. Die Presbyter versahen den eucharistischen Gottesdienst und die Sorge für die Gemeinde. Ob ihnen die Firm- und Weihegewalt zustand, ist nicht zu ersehen. Erst in den Pastoral-

briefen erscheint deutlich erkennbar ein einziger Mann, der mit der vollen bischöflichen Amtsgewalt ausgerüstet ist, an der Spitze der Gemeinden von Ephesus und Kreta (Timotheus und Titus, 1 Tim. 3, 1 ff.; 5, 22; Tit. 1, 5 ff.). Mit hoher Wahrscheinlichkeit darf man ferner behaupten, daß der im 3. Briefe des Apostels Johannes genannte Diotrephes sowie die „Engel" der sieben Gemeinden von Kleinasien in der Apokalypse (Apok. 2 und 3) monarchische Bischöfe waren.

2. Tradition. — Für Rom wird von Anfang an seit dem Tode des h. Petrus ein monarchischer Bischof bezeugt. Schon Irenäus Adv. haer. III, 3, 1 ff. teilt die Liste der ältesten römischen Bischöfe mit. Äußerungen des Hermas (Vis. II, 4, 3) über Clemens und des Muratorischen Fragments über Pius treten bestätigend hinzu. Für den Anfang des 2. Jahrhunderts bezeugt Ignatius den monarchischen Episkopat in den kleinasiatischen Gemeinden. Er spricht stets von einem einzigen Bischofe in der Gemeinde und hebt dessen Vorrang vor den Presbytern und Diakonen bestimmt und konsequent hervor (Eph. 2 ff.; Magn. 2 und 13; Smyrn. 8). Die Amtsbezeichnungen erscheinen von nun an festgelegt, so daß wenigstens der Name Episkopos ausschließlich dem Inhaber der bischöflichen Gewalt vorbehalten blieb.

Alle Lehrer der Folgezeit sind einmütig in der Bezeugung unseres Glaubenssatzes. Selbst Hieronymus, der anmaßende Diakone dadurch in ihre Schranken zu verweisen sucht, daß er das Priestertum auf Kosten des Episkopates über die Maßen erhebt, gibt doch den Vorrang der Bischöfe hinsichtlich der Weihegewalt zu. Ep. 146, 1: Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? Ein besonderes Buch „Über die kirchliche Hierarchie" schrieb Ps.-Dionysius Areopagita. Er sieht den Unterschied der Bischöfe (Hierarchen), Priester und Diakone (Liturgen) in ihrer verschiedenen geistlichen Gewalt. Der Stand des Bischofes ist der höchste, ihm steht nicht nur wie dem Priester das Reinigen und Erleuchten (Verwaltung der Taufe und Eucharistie), sondern auch das Vollenden (Firmung) zu (5, 7).

3. Innerer Grund. — In natürlichen Gemeinschaften verlangt die rechte Ordnung durchweg, daß einer mit größeren Rechten ausgestattet an der Spitze steht. Für die kirchliche Hierarchie geziemt sich aber die rechte Ordnung in noch höherem Maße, als für weltliche Ämter. Darum muß einer den Diakonen und Priestern mit höherer Gewalt übergeordnet sein (Suppl. qu. 40 a. 4). Ferner ist zwar jede geistliche Gewalt aus der geistlichen Vollgewalt Jesu

Christi abgeleitet, und jede ist in ihrer Weise eine Darstellung derselben. Aber der höchste Inhaber der Gewalt ist der, der am vollkommensten Christus darstellt. Dies tut der Bischof, der nicht nur wie der Priester persönlich einen Dienst ausübt, sondern auch andere als Diener einsetzt und so die Kirche begründet (ad 3).

II. Der Episkopat ist kein vom Priestertum verschiedener sakramentaler Ordo. Sententia probabilior.

Diese von Thomas, Bonaventura, Skotus vertretene Ansicht war in der scholastischen Theologie fast allgemein, während sich die damaligen Kanonisten und in der neueren Zeit auch die Mehrzahl der Theologen für die gegenteilige Ansicht entscheiden. Für unseren Satz spricht folgendes:

1. Wäre der bischöfliche Ordo ein von dem priesterlichen adäquat verschiedener sakramentaler Ordo, so gäbe es acht Ordines. Das Tridentinum S. 23 cp. 2 gibt aber bei seiner Aufzählung der Ordines nur sieben an, ohne den Episkopat dabei zu erwähnen. Im can. 2 erklärt das Konzil, zu dem Ordo des Priestertums (sacerdotium) steige man durch die niederen und höheren Ordines wie durch Grade auf. Auch hier erscheint das Priestertum als der höchste Ordo, der Episkopat bleibt unerwähnt. Das wäre unerklärlich, wenn er ein vom Priestertum adäquat verschiedener sakramentaler Ordo wäre. Man hat wohl darauf hingewiesen, der Ausdruck sacerdotium sei hier ein Gattungsbegriff, der den Episkopat und Presbyterat, das Priestertum erster und zweiter Ordnung als seine Unterarten einschließe; der Episkopat sei also implicite miterwähnt. Aber darin liegt das Zugeständnis, daß die beiden Unterarten des sacerdotium sich nicht adäquat wie etwa Diakonat und Presbyterat unterscheiden.

2. Die sieben Ordines sind voneinander trennbar, keiner schließt den vorhergehenden wesentlich ein. Jemand kann z. B. gültig zum Priester geweiht werden, ohne vorher den Diakonat oder einen anderen Ordo empfangen zu haben. Hingegen ist die Bischofsweihe, so wie sie nach heutiger Vorschrift erteilt wird, ohne vorhergegangene Priesterweihe nach fast allgemeiner Lehre ungültig. Der Episkopat ist daher als Ordo wesentlich von dem Presbyterate abhängig (Thomas a. 5) und unterscheidet sich somit von ihm nicht adäquat, wie etwa der Presbyterat vom Diakonat.

3. Der Unterschied der Ordines liegt hauptsächlich in ihrer verschiedenen Beziehung zu der h. Eucharistie (s. oben S. 322). Die höchste Beziehung zu ihr liegt aber in der Gewalt zu konsekrieren und zu opfern, die dem Priestertum wesentlich ist. Da nun der Bischof nicht vollkommener als der Priester konsekriert und

opfert, so ist der Episkopat kein eigener sakramentaler Ordo (a. 5). Zwar hat der Bischof im Unterschiede von dem Priester die Vollmacht, Priester und Diakone zum Dienste der Eucharistie zu weihen. Aber diese Vollmacht kann den Episkopat nicht zu einem von dem Presbyterate adäquat verschiedenen und über ihm stehenden Ordo machen; denn die erhabenste und göttlichste Vollmacht ist doch die Gewalt zu konsekrieren und zu opfern. Quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium (Suppl. qu. 29 a. 6 ad 1). Quantum ad corpus Christi verum . . (episcopus) non habet ordinem supra presbyterum (Opusc. 19 de perf. vitae spir. cp. 26).

Dabei besteht, daß der Episkopat erstens wahrhaft ein sakramentaler Ordo ist, insofern er nebst den besonderen bischöflichen Vollmachten die ganze priesterliche Gewalt, das sacerdotium primi et secundi ordinis, wesentlich in sich schließt; zweitens daß er auch nach den besonderen bischöflichen Vollmachten betrachtet in einem weiteren, nicht sakramentalen Sinne Ordo zu nennen ist. Denn er erteilt geistliche Gewalt über den mystischen Leib Christi, ergänzt und vollendet somit den priesterlichen Ordo und steht in dieser Hinsicht über ihm. Quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem (Suppl. qu. 29 a. 6 ad 1). Die höheren Vollmachten des Bischofes gründen aber nicht in einem besonderen, ihm eingeprägten sakramentalen Charakter. Ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur. Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum quoddam (Suppl. qu. 40 a. 5 ad 2).

Man wendet wohl ein, daß die wichtigsten Beweisstellen für das Weihesakrament 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6 f., die uns lehren, daß die Weihe durch Handauflegung innere Gnade bewirkt, sich auf eine Bischofsweihe beziehen. Die Bischofsweihe bewirke also ex opere operato innere Gnade, sie sei also ein Sakrament. — Indes dieser Beweis für die Sakramentalität des bischöflichen Ordo im Unterschiede von dem priesterlichen ist nur dann stichhaltig, wenn feststeht, daß Timotheus, bevor Paulus ihn zum Bischofe weihte, bereits die Priesterweihe empfangen hatte. Dies ist aber völlig ungewiß. Es ist ebensogut möglich, daß ihm die Priester- und Bischofsweihe zugleich erteilt wurde, so daß sich für die Sakramentalität der von der Priesterweihe getrennten Bischofsweihe, wie sie heute gespendet wird, nichts daraus ergibt.

Ein anderer Einwurf betont, daß jede Weihe, die mit den Worten Accipe Spiritum Sanctum vollzogen wird, also auch die Bischofsweihe, dem Dogma gemäß den Hl Geist erteile (Trid. l. c. can. 4). — Aber abgesehen davon, daß diese Worte erst seit dem 14. Jahrhundert in den Ritus der Bischofsweihe aufgenommen worden sind, müßte nachgewiesen werden, daß sich can. 4 auch auf die Bischofsweihe erstrecken soll. Im übrigen erklärt sich die Gnadenspendung genügend daraus, daß der Episkopat eine innerliche Ergänzung des priesterlichen Ordo ist, er braucht kein für sich bestehender Ordo zu sein.

Billot th. 31. 32; Billuart diss. 4; Gihr II³ 277 ff.; Gonet disp. 4; Heinrich-Gutberlet X 259 ff.; Pesch VII⁵ 307 ff.; Pohle III⁶ 616 ff.; Sasse II 282 ff. 299 ff.; Scheeben-Atzberger IV 758 ff.; Artikel Évêque im Dictionnaire de théol. cath. V (Paris 1913) 1656 ff.; Aem. Berardi, Brevis tractatus de episcopo. Bologna 1891; St. v. Dunin Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates. Freiburg 1900; E. Furtner, Das Verhältnis der Bischofsweihe zum h. Sakrament des Ordo. München 1861; L. Gobet, L'origine divine de l'épiscopat. Freiburg (Schweiz) 1898; A. König, Der kath. Priester vor 1500 Jahren: Priester und Priestertum nach Hieronymus. Breslau 1890; A. Kurz, Der Episkopat, der höchste vom Presbyterate verschiedene Ordo. Wien 1877; A. Michiels, L'origine de l'épiscopat. Löwen 1900; J. Schulte-Plaßmann, Der Episkopat, ein vom Presbyterate verschiedener, selbständiger und sakramentaler Ordo, oder die Bischofsweihe ein Sakrament. Paderborn 1883; L. Sobkowsky, Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Würzburg 1893.

2. Kapitel.

Das äußere Zeichen und die Gnadenwirkung, der Spender und der Empfänger des Ordo.

§ 64.

Materie und Form des Weihesakramentes.

I. **Die Materie der Priesterweihe besteht in der Handauflegung des Bischofes, und zwar in der ersten. Die Form besteht in den Worten des Bischofs, die diese Handauflegung begleiten.** Sententia communior.

Bei der Priesterweihe finden zwei Handauflegungen des Bischofes statt. Gleich zu Anfang des Weiheritus legen der Bischof und die anwesenden Priester jedem einzelnen Ordinanden beide Hände aufs Haupt, ohne zu sprechen, und diese Handauflegung setzt sich in der unmittelbar folgenden, von dem bischöflichen Weihegebete begleiteten Ausstreckung der rechten Hand fort, die Bischof und Priester über alle zu Weihenden insgesamt vornehmen. Das Weihegebet ist eine Bitte um die Segnung des Hl. Geistes und die Kraft der priesterlichen Gnade für den Ordinanden. An die Handauflegung schließt sich die Überreichung des Meßgewandes, die Salbung der Hände und die Überreichung des Kelches mit Wein und Wasser und der Patene mit der Hostie (porrectio instrumentorum) an. Der Bischof spricht bei der letzteren Handlung: Accipe potestatem offerendi sacrificium etc. Die zweite Handauflegung findet

nach der Kommunion statt, indem der Bischof beide Hände auf das Haupt des Geweihten legt mit den Worten: Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt.

In den Kontroversen über die Materie der Priesterweihe sind verschiedene Ansichten hervorgetreten. Die Materie sei: 1. die erste Handauflegung allein, 2. die Überreichung der Geräte allein, 3. die erste Handauflegung und die Überreichung der Geräte, 4. die erste Handauflegung allein oder die Überreichung der Geräte allein, 5. die erste und zweite Handauflegung und die Überreichung der Geräte, 6. die Überreichung der Geräte und die zweite Handauflegung. 7. Auch die Ansicht, daß die Salbung der Hände zum Wesen der Priesterweihe gehöre, hat manche Anhänger gehabt.

Der h. Thomas spricht sich in dem Opusc. 4 [al. 7] de art. fidei et eccl. sacramentis für die zweite Ansicht aus: Materia autem huius sacramenti est illud materiale, per cuius traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per collationem calicis. Die Handauflegung erwähnt er hier nicht, während sie ihm anderswo als eine Handlung gilt, „durch die die Fülle der Gnade verliehen wird", durch die der Bischof „die zu Weihenden auf den Empfang des Ordo vorbereitet" (In Sent. 4 d. 24 qu. 2 a. 3). Auch an dieser Stelle schreibt Thomas der Darreichung des Kelches und den begleitenden Worten die Erteilung der priesterlichen Konsekrationsgewalt zu. Vgl. noch 3 qu. 84 a. 4: Manus impositio fit . . . in sacramento ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis.

Das Decr. pro Armenis (Denz. 701) macht sich im wörtlichen Anschlusse an Thomas Opusc. 4 die zweite Ansicht zu eigen: Materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo. Das Tridentinum gibt keine ausdrückliche Erklärung. Es spricht von der Überreichung der Geräte nie, wohl aber beiläufig von der Handauflegung. So S. 14 de extr. unct. cp. 3 (Denz. 910). Die Spender der Ölung seien aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii (1 Tim. 4, 14). Auch S. 23 cp. 2 (Denz. 958) ist lehrreich, wenn man berücksichtigt, daß die Hl. Schrift bei der Weihe nur die Handauflegung erwähnt: Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae litterae apertam mentionem faciunt, et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent. Vgl. cp. 3. Das Tridentinum begünstigt also offenbar die erste Ansicht. Für diese spricht

1. die Hl. Schrift, die nur die Handauflegung als den Weiheakt kennt (S. 318 f.);

2. die Überlieferung, die ebenfalls die Handauflegung sehr oft bezeugt (S. 320), hingegen die Händesalbung der Priester erst im 9. Jahrhundert und eine Überreichung der Geräte bei der Weihe der Priester erst im 10. Jahrhundert erwähnt. Wurde die Weihe aber ursprünglich durch Handauflegung allein erteilt, so ist diese auch

heute noch die alleinige Materie des Sakramentes. Denn es muß ausgeschlossen bleiben, daß die Kirche in der Substanz des Sakramentes eine Änderung vorgenommen hat;

3. die Tatsache, daß die Griechen bis heute bloß durch Handauflegung weihen und die römische Kirche gegen die Gültigkeit solcher Weihen kein Bedenken erhebt. Daß die Substanz des Sakramentes aber bei den Griechen eine andere sei als bei den Lateinern, kann nicht zugegeben werden.

Das Decr. pro Armenis läßt sich auch in diesem Punkte (vgl. S. 325 f.) nicht rechtfertigen. Da aber die große Auktorität dieses Dekretes und zahlreiche Theologen von hohem Ansehen bis in unsere Zeit dafür eintreten, daß die Überreichung der Geräte die ausschließliche Materie der Priesterweihe sei oder doch zu der Materie gehöre, so ergibt sich für die Praxis die Notwendigkeit, der Sicherheit halber stets außer der Haudauflegung auch die porrectio instrumentorum vorzunehmen.

Die Annahme, daß die Salbung der Hände für die Priesterweihe wesentlich sei, darf als veraltet gelten. In neuerer Zeit ist nur Dieringer († 1876) dafür eingetreten.

Die Überreichung von Kelch und Patene scheint zuerst eigenmächtig von einigen Bischöfen eingeführt worden zu sein, weil dieser Ritus sehr anschaulich die wichtigste priesterliche Gewalt darstellt und weil es bei anderen Ordines (Subdiakonat und niedere Weihen) seit alters eine porrectio instrumentorum gab (can. 5—9 der sogenannten vierten Synode von Karthago 398). Erst nachdem die Zeremonie nach und nach allgemeine Verbreitung erhalten hatte, wurde sie in den Ritualien für die ganze Kirche vorgeschrieben.

Die zweite Handauflegung ist ähnlichen, aber noch jüngeren Ursprunges, sie wurde erst seit dem 13. Jahrhundert gebräuchlich. Daß sie nicht zum Wesen der Priesterweihe gehört, wird heute allgemein anerkannt und ergibt sich schon daraus, daß die Neugeweihten bereits vorher mit ihrem Konsekrator die Wandlung in der h. Messe vollziehen.

II. Bei der Diakonatsweihe ist ebenfalls die Handauflegung die alleinige Materie und das begleitende Gebet des Bischofes die Form.

Dafür spricht Trid. S. 23 cp. 2 (s. oben), ferner Apg. 6, 6 und die Überlieferung. Von einer porrectio instrumenti (des Evangelienbuches) ist erst im 8. Jahrhundert die Rede. Bei den Griechen ist sie nicht üblich. Die Worte Accipe Spiritum Sanctum ad robur etc. kamen im 12. Jahrhundert auf.

Bartmann II[5] 455 ff.; Billot th. 30; Billuart diss. 2; Gihr II[3] 292 ff.; Gonet disp. 2 a. 2 et 3; Heinrich-Gutberlet X 283 ff.; Pesch VII[5] 311 ff.; Pohle III[6] 605 ff.; Sasse II 307 ff.; Schanz 678 ff.; Scheeben-Atzberger IV 761 ff.; G. M. van Rossum, De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica. Freiburg 1914; C. Gutberlet, Der sakramentale Ritus der Priesterweihe: Zeitschrift für kath. Theol. 1901, 625 ff.

§ 65.

Die Wirkungen des Weihesakramentes.

I. Das Sakrament der Weihe vermehrt die heiligmachende Gnade. De fide.

Decr. pro Arm. (Denz. 701): Effectus est augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. Laut Trid. S. 23 cp. 3 ist es die Lehre der Hl. Schrift und der gesamten Überlieferung, daß die h. Weihe „Gnade erteile", und can. 4 definiert: per sacram ordinationem dari Spiritum Sanctum.

1. Hl. Schrift. – Nach 1 Tim. 4, 14 und 2 Tim. 1, 6 (S. 319) bewirkt die Weihe in dem Empfänger bleibende Gnade, und diese hat nach dem Zusammenhange eine deutliche Zweckbeziehung zu der Amtstätigkeit des Geweihten. Sie ist also sakramentale Gnade im engeren Sinne. Apg. 6, 3 wird hervorgehoben, daß die zum Diakonate Ausgewählten schon „voll des Hl. Geistes" waren — wohl eine Andeutung dafür, daß das Sakrament der Weihe als Sakrament der Lebendigen die Vermehrung der schon vorhandenen Gnade bewirkt.

2. Von der überlieferten Lehre war S. 321 die Rede.

3. Thomas Suppl. qu. 35 a. 1 führt als inneren Grund die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade zur würdigen Spendung der Sakramente an: Cuicunque datur potentia aliqua divinitus, dantur etiam ea, per quae executio illius potentiae possit congrue fieri . . . Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc, quod homo digne sacramenta recipiat, ita etiam ad hoc, quod digne sacramenta dispenset. Et ideo . . datur gratia gratum faciens in sacramento ordinis. Vgl. ib. 37 a. 5.

II. Das Weihesakrament „prägt den Charakter ein"; „ein Priester kann daher nie wieder Laie werden". De fide nach Trid. S. 23 can. 4.

Den Offenbarungsbeweis für den sakramentalen Charakter s. oben S. 24 f. Entschieden trat besonders Augustinus für den Weihecharakter ein. Zur Beurteilung der Reordinationen s. S. 25.

Nach der Lehre des h. Thomas ist der Charakter bei dem Weihesakrament die geistliche Gewalt hinsichtlich des wahren Leibes Christi in der Eucharistie und in zweiter Linie hinsichtlich seines mystischen Leibes, und die Übertragung dieser Gewalt ist die Hauptwirkung dieses Sakramentes. Thomas findet hier eine bedeut-

same Verschiedenheit zwischen Taufe und Ordo. Die Taufe verleiht allerdings auch eine geistliche Gewalt, nämlich die Sakramente zu empfangen, aber ihre Hauptwirkung besteht in der innerlichen Abwaschung. Sed ordo potestatem principaliter importat. Et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi (Suppl. qu. 34 a. 2 ad 2).

Der Weihecharakter wird nur durch die sakramentalen Ordines bewirkt. Er gewährt eine Teilnahme an der hohenpriesterlichen Gewalt Christi, die von der in der Taufe und Firmung verliehenen Gewalt wesentlich verschieden ist und innerhalb des einen Weihesakramentes abgestuft ist. Der höhere Charakter setzt den Empfang der niederen voraus, doch in verschiedener Weise. Ohne vorherigen Empfang des Taufcharakters ist die Weihe in jedem ihrer Grade ungültig, hingegen kann sie gültig dem erteilt werden, der den Charakter der Firmung nicht besitzt. Die Priesterweihe kann man gültig empfangen, ohne Diakon zu sein, während zum gültigen Empfange der Bischofsweihe der priesterliche Charakter eine unerläßliche Vorbedingung ist (Suppl. qu. 35 a. 4 et 5).

Akzidentelle, durch kirchliches Gesetz eingeführte Folgen der höheren Weihen sind die Verpflichtung zum kanonischen Stundengebete, die Verpflichtung zum Zölibate und die Unfähigkeit, eine gültige Ehe einzugehen. Eine endgültige Entscheidung in letzterer Hinsicht traf das Tridentinum S. 24 can. 9 (Denz. 979): S. q. d., clericos in sacris ordinibus constitutos . . . posse matrimonium contrahere contractumque validum esse, a. s.

Das Nähere hierüber gehört in das Kirchenrecht.

Bartmann II[5] 460 f.; Gihr II[3] 310 ff.; Pesch VII[5] 320 ff.; Pohle III[6] 612 ff.; Schanz 687 ff.; Scheeben-Atzberger IV 763 ff.

§ 66.

Der Spender und der Empfänger des Ordo.

A. Der Spender.

I. Nur der Bischof ist der Spender des Weihesakramentes. De fide.

Eugen IV gibt im Decr. pro Arm. (Denz. 701) die Erklärung: Ordinarius minister huius sacramenti est episcopus, von der Annahme ausgehend, daß alle sieben Ordines sakramental seien. Für die fünf unteren Weihen gibt es nämlich auch einen außerordentlichen Spender. Zu Trient wurde definiert: S. q. d., episcopos non esse presbyteris superiores vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem, a. s. (S. 23 can. 7).

1. Hl. Schrift. — Die heiligen Weihen, von denen uns die Bibel Kenntnis gibt, wurden nur von den Aposteln und den von ihnen geweihten Bischöfen erteilt. Vgl. die Texte S. 318 f. Auch Titus, der von Paulus den Auftrag erhielt, Presbyter einzusetzen, war Bischof. Tit. 1, 5: Huius rei gratia reliqui te Cretae, ut ea, quae desunt, corrigas et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi.

Nach 2 Tim. 1, 6 hat Paulus selbst die Weihe des Timotheus durch Handauflegung vollzogen. Seine Bemerkung 1 Tim. 4, 14, Timotheus sei cum impositione manuum presbyterii geweiht worden, ist also unter Voraussetzung seiner eigenen Handauflegung zu verstehen. Die Handauflegung der Presbyter tritt nur begleitend hinzu (*μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*).

2. Die Überlieferung ist in diesem Punkte vollkommen einmütig.

3. Einen Angemessenheitsgrund für dieses Vorrecht der Bischöfe findet Thomas 3 qu. 65 a. 3 ad 2; Suppl. qu. 38 a. 1 darin, daß sich die bischöfliche Gewalt zu der der anderen Ordines ähnlich verhält, wie die des Fürsten zu den staatlichen Gewalten (episcopus est quasi princeps in ecclesia). Wie es die Sache des Fürsten sei, die Ämter zu besetzen, so auch die des Bischofes, die Ordines zu erteilen.

Der Bischof erlangt die Weihegewalt nicht durch die päpstliche Bestätigung, die ihm die Jurisdiktion verleiht, sondern erst durch die Bischofsweihe.

Ein Bischof kann nach der sententia longe communior durch einen einzigen Bischof gültig geweiht werden, doch gehört zur Erlaubtheit die Mitwirkung von drei Bischöfen (CIC 954).

Über die anderen Weihen verordnet Trid. S. 23 cp. 8 de ref: Unusquisque a proprio episcopo ordinetur. Vgl. CIC 955. Doch betrifft diese Bestimmung nur die Erlaubtheit der Weihen.

Die etwaige Beteiligung des niederen Klerus und des Volkes an der Wahl des zu Weihenden hat auf die Gültigkeit der Weihe keinen Einfluß. Darüber bestimmte Trid. S. 23 can. 7: S. q. d., . . . ordines ab ipsis (episcopis) collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse, a. s.

II. Der einfache Priester kann durch das Recht oder durch päpstliches Indult die Vollmacht erhalten, als minister extraordinarius den Subdiakonat und die niederen Weihen zu spenden. Sententia certa.

Wer der Ansicht ist, daß die genannten Weihen bloß kirchlicher Einsetzung, also bloße Sakramentalien sind, wird selbstverständlich anerkennen müssen, daß der oberste Inhaber der kirchlichen Gewalt einen Priester zu ihrer Spendung ermächtigen kann. Aber auch die Theologen, die diese Weihestufen für sakramentale Ordines

halten, stimmen unserem Lehrsatze zu, weil den in den genannten fünf Ordines erteilten Befugnissen die unmittelbare Beziehung zu dem wahren Leibe Christi fehlt. Die Erteilung der höheren Ordines, denen diese unmittelbare Beziehung eigen ist, vermag der Papst keinem Priester zu übertragen, weil er den Priester in der Konsekrationsgewalt nicht übertrifft (Thomas Suppl. qu. 38 a. 1 ad 3).

Eine mannigfache kirchliche Bestätigung steht unserem Satze zur Seite. So spricht im Jahre 494 Papst Gelasius I Ep. 14, 6 den Presbytern ganz und gar das Recht ab, sine summo pontifice jemanden zum Subdiakon oder Akolythen zu weihen. Das siebte allgemeine Konzil zu Nicäa 787 can. 14 bewilligt den Klostervorstehern, wenn sie Priester und vom Bischofe benediziert sind, ihre Untergebenen zu Lektoren zu weihen. Papst Alexander III (Decr. Greg. lib. 1 tit. XIII cp. 1) erwähnt, daß die niederen Ordines bis zum Subdiakonat einschließlich „mitunter von Nichtbischöfen erteilt werden". Auch das Tridentinum S. 23 cp. 10 de ref. erkennt die den Äbten zustehende Vollmacht an, ihren Mönchen die vier niederen Weihen zu spenden. Das neue kirchliche Rechtsbuch enthält unseren Satz im can. 951.

Auf die Weihe eines Diakons oder gar eines Priesters erstreckt sich die Möglichkeit der Spendung durch einen Priester nicht. Die Annahme der Kanonisten Huguccio und Vincentius Hispanus u. a., mit päpstlicher Erlaubnis könne der Priester alle Ordines außer dem Episkopate, der Diakon alle Weihen vom Diakonate abwärts, der Subdiakon den Subdiakonat und die niederen Weihen gültig erteilen usw., entbehrt jeder haltbaren Unterlage. Nicht minder die Behauptung des Letztgenannten, der Papst könne einen Priester zur Konsekration eines Bischofes ermächtigen. Im Jahre 1400 erteilte Papst Bonifaz IX den Äbten des englischen Augustinerklosters St. Osytha das Privileg, den Professen ihres Klosters außer den niederen Weihen auch Subdiakonat, Diakonat und Presbyterat zu spenden. Doch wurde diese Bewilligung im Jahre 1403 zurückgenommen. Mehreren Zisterzienseräbten gewährte Innozenz VIII 1489 angeblich das Vorrecht, die Ordines bis zum Diakonat einschließlich zu erteilen. Das Original der Bulle ist verschollen, ihr genauer Wortlaut daher nicht zweifellos sicher.

B. Der Empfänger.

Jeder Getaufte männlichen Geschlechts kann das Weihesakrament gültig empfangen.

1. Nur der Getaufte ist fähig, den Ordo zu empfangen. Erst der Taufcharakter bringt die Befähigung zum Empfange der anderen Sakramente mit sich (Thomas Suppl. qu. 35 a. 3). Auch liegt es auf der Hand, daß nur ein Glied der Kirche mit geistlicher Gewalt in der Kirche betraut werden kann. Bekräftigt wurde dies durch can. 19 des Konzils von Nicäa.

2. Nur Personen männlichen Geschlechts sind der Ordination fähig. Wie das mosaische Gesetz, so schließt auch das teilweise schon durch Paulus 1 Kor. 14, 34 f.; 1 Tim. 2, 11 f. ausgesprochene christliche Gesetz das Weib von der Ausübung liturgischer Amtshandlungen aus. Christus selbst hat nur Männer – nicht einmal seine heiligste Mutter – mit sakramentaler Gewalt ausgerüstet. Die Synoden von Laodicea can. 44, Nimes (394) can. 2, Aachen (789) can. 17, Paris (829) can. 45, neuerdings der Codex iuris canonici can. 968, 1 haben den Ausschluß der Frauen bei besonderen Anlässen eingeschärft.

Die Diakonissen empfingen zwar eine Weihe durch Handauflegung, aber die ihnen erteilten Befugnisse waren denen der Diakone keineswegs ähnlich. Sie wirkten nicht im geringsten bei der eucharistischen Feier mit, sondern hatten nur unliturgische Obliegenheiten. Constit. apost. III, 16; VIII, 28, 6; Epiphanius Haer. 79, 3. Freilich gab es in dieser Hinsicht Mißbräuche, wie bei den Pepuzianern (vgl. Epiphanius Haer. 49, 2), so auch hin und wieder in katholischen Kirchen. Aber das Einschreiten der Synoden überwand sie. Nur insofern gab es im Mittelalter eine aktive Teilnahme von Frauen an der Liturgie, als bei den Kartäuserinnen die Äbtissin Epistel oder Evangelium beim Hochamt sang. – Übrigens bezeichnet der Name diaconissa öfters die Ehefrau, die ein Diakon vor seiner Weihe geehelicht hatte, ähnlich wie die Ehefrau des Subdiakons subdiaconissa, die des Priesters presbyterissa, die des Bischofes episcopa genannt wurden. Vgl. Synode von Tours (567) can. 13 und 19, Auxerre (585) can. 21.

Die Angemessenheit dieses göttlichen Gesetzes wird vom h. Thomas durch den Hinweis auf die dem weiblichen Geschlechte eigentümliche Unterordnung begründet. Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß „das Weib in dem, was die Seele angeht, nicht vom Manne verschieden, ja nicht selten besser als viele Männer ist“ (In Sent. 4 d. 25 qu. 2 a. 1 sol. 1 ad 1), schreibt er doch: Mulier secundum apostolum est in statu subiectionis, et ideo ipsa non potest habere aliquam iurisdictionem spiritualem, quia etiam secundum philosophum (Ethic. VIII, 7) „corruptio urbanitatis est, quando ad mulierem pervenit dominium“. Unde mulier non habet neque clavem ordinis nec clavem iurisdictionis. Sed mulieri committitur aliquis usus clavium, sicut habere correptionem in subditas mulieres, propter periculum, quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent (Ib. d. 19 qu. 1 a. 1 sol. 3 ad 4).

Ferner ist daran zu erinnern, daß nach dem Willen Christi bei der Verwaltung der göttlichen Geheimnisse die Persönlichkeit des Verwalters als nebensächlich zu gelten hat. Die in den Geheimnissen wirkende Gottesmacht ist das eigentlich Entscheidende (1 Kor. 3, 2 ff.). Daher mußte Christus seine Anordnungen angemessenerweise so treffen, daß die Aufmerksamkeit des Empfängers der göttlichen Geheimnisse nicht ungebührlich von diesen weg auf den menschlichen Spender hingelenkt wird. Letzteres wäre aber sicher der Fall, wenn Christus die Spendung teils Männern teils Frauen übertragen und es den Empfängern freigestellt hätte, sich einen Mann oder eine Frau als Spender zu wählen. Hätte er aber, um dies zu verhüten, verordnet, daß alle Männer von Männern, alle Frauen

von Frauen pastoriert würden, so hätte diese Trennung eine Zerreißung der lebendigen Einheit des Gemeindelebens zur unvermeidlichen Folge gehabt. Darum blieb nichts anderes übrig, als die Amtsgewalt auf eines der beiden Geschlechter zu beschränken, und hierbei mußte die Entscheidung nach der Seite des Mannes hin fallen. „Gewiß muß die Liebe des Seelsorgers frauenhaft, zart und mütterlich gut sein, da er ja ‚Allen-Alles' zu werden berufen ist. Aber die klare Erfassung und objektive Darbietung unserer übernatürlichen Wahrheiten, die überpersönliche und sachlich getreue Verwaltung der Sakramente, die unparteiische und rechtsbewußte, unbeirrbar klare Ausübung des Hirtenamtes sind doch Leistungen von so vorwiegend verstandes- und willensmäßiger Art, daß der Mann hierfür ohne Zweifel hemmungs- und reibungsloser zu arbeiten veranlagt ist als die Frau" (Krebs 207).

3. Auch unmündige Kinder können gültig geweiht werden. Thomas Suppl. qu. 39 a. 2. Doch steht ihnen, wenn sie mündig geworden sind, die freie Entscheidung zu, ob sie die Verpflichtung zum Zölibate übernehmen wollen oder nicht. Benedikt XIV 1745 „Inter sollicitas" n. 20.

Daß der Empfang der Firmung vorhergegangen sei, ist keine Bedingung der Gültigkeit. Wohl aber hat die Kirche ihn vorgeschrieben (neuerdings CIC 974), und nach Thomas Suppl. qu. 35 a. 4 ist es für den Ordinanden angemessen, jede Vollkommenheit zu erwerben, die ihn zur Ausübung des Ordo tüchtiger macht.

Die Bischofsweihe setzt die Priesterweihe wesentlich voraus. Im übrigen ist die Ordination per saltum d. i. mit Überschlagung einer oder mehrerer vorhergehender Weihen zwar kirchenrechtlich verboten, aber kein Hindernis der Gültigkeit (Thomas ib. a. 5). Vgl. oben S. 329 und CIC 977.

Zum würdigen Empfange des Weihesakramentes ist der Gnadenstand erforderlich. Andere Bedingungen des erlaubten Empfanges stellt das Kirchenrecht auf (CIC 968 ff.).

Bartmann II[5] 457 ff.; Billuart diss. 3; Gihr II[3] 302 ff.; Gonet disp. 3; Heinrich-Gutberlet X 296 ff.; Pesch VII[5] 322 ff.; Pohle III[6] 636 ff.; Sasse II 323 ff.; Schanz 691 ff.; Scheeben-Atzberger IV 765 ff.; K. H. Schäfer, Kanonissen und Diakonissen: Röm. Quartalschrift 1910 II 49 ff.; A. Ludwig, Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche. München 1910; vgl. Theol.-prakt. Monatsschrift 1911, 141 ff.; F. Gillmann, Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik: Archiv für kath. Kirchenrecht 1913, 239 ff.; Ders., Der einfache Priester Spender der Ordines nach Huguccio: Katholik 1909 I 319 f.; Ders., Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments. Paderborn 1920; Ders., Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio. Würzburg 1922; P. a Langonio, De bulla Innocentiana, seu de potestate Papae committendi simplici presbytero subdiaconatus et diaconatus collationem: Analecta eccl. 1901, 311 ff. 358 ff. 421 ff. 468 ff.; E. Krebs, Vom „Priestertum der Frau": Hochland 1922 Mai, 196 ff.

7. Abschnitt.

Das Sakrament der Ehe.

Literatur (außer der S. 1 angeführten): C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De matrimonio (19. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); J. Bilz, Die Ehe im Lichte der kath. Glaubenslehre. 2. Aufl. Freiburg 1920; K. Böckenhoff, Reformehe und christliche Ehe. Köln 1912; A. De Smet, De sponsalibus et matrimonio. 2 Bde. 3. Aufl. Brügge 1920; P. Gasparri, Tractatus canonicus de matrimonio. 2 Bde. Paris 1891; J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De sacramento matrimonii (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); M. Heiß, De matrimonio. München 1861; H. Klee, Die Ehe. Eine dogmatisch-archäologische Abhandlung. Mainz 1833; D. Palmieri, De matrimonio christiano. Prato 1897; J. Perrone, De matrimonio christiano. 3 Bde. Lodi 1862. B. Rive, Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung. 2. Aufl., bearb. von J. Umberg. Regensburg 1921; A. de Roskovány, De matrimoniis in ecclesia catholica. 2 Bde. Agram 1837. 1840; M. P. Rosset, De sacramento matrimonii. 6 Bde. Paris 1895. 1896.

A. Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer. Münster 1915; J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. Münster 1919; J. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur. Paderborn 1888 (vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht 1892, 369 ff.); J. Peters, Die Ehe nach der Lehre des h. Augustinus. Paderborn 1918; F. Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters. Mainz 1908; S. Baranowski, Luthers Lehre von der Ehe. Posen 1913.

§ 67.

Der Begriff des Ehesakramentes und dessen Verhältnis zu der Naturehe.

I. Der Begriff des Ehesakramentes.

1. **Die Ehe ist das Sakrament, in dem sich zwei dazu befähigte Personen verschiedenen Geschlechts durch gegenseitige freie Willenserklärung zu ungeteilter und unauflöslicher Lebensgemeinschaft verbinden und die Gnade empfangen, den Zwecken dieser Gemeinschaft in gottgefälliger Weise zu entsprechen.**

Der Name Ehe (althochdeutsch êwa, mitelhochdeutsch ê, ewe = Bund, Gesetz) deutet die Dauer der Gemeinschaft an. Die Ehe heißt matrimonium, weil die Mutterschaft ihr nächster Zweck ist und die Mutter an den Mühen, die die Nachkommenschaft verursacht, den größten Anteil hat; coniugium heißt sie als Verbindung von Mann und Frau unter dem Joche der gemeinsamen Pflichten, connubium nach dem Brauche der Verschleierung der Braut bei der Eheschließung. Vgl. Thomas Suppl. qu. 44 a. 2. Das griechische Wort *γάμος* hängt mit *γεννᾶν* = zeugen zusammen.

Die Ehe kann ähnlich dem Ordo als Zustand (in esse) und im Zustandekommen (in fieri) betrachtet werden. Matrimonium in esse ist das

bleibende Band (vinculum), das die beiden Gatten verbindet, oder der Ehestand; matrimonium in fieri ist der vorübergehende Akt der Eheschließung (nuptiae oder consensus matrimonialis), dessen Wirkung jenes Band oder jener Stand ist. CIC 1081, 2 gibt die Begriffsbestimmung: Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.

2. Dem Ehesakramente ist wesentlich:

a) die Verbindung geschlechtlich verschiedener Personen, weil die Erziehung einer Nachkommenschaft zum Dienste Gottes der nächste Zweck der Ehe ist;

b) die Befähigung beider Personen d. h. die Freiheit von allen physischen und rechtlichen Hindernissen, die der Abschließung eines gültigen Ehevertrages entgegenstehen;

c) die gegenseitige freie Willenserklärung über die Begründung der ehelichen Gemeinschaft, mit anderen Worten der Abschluß des Ehevertrages;

d) die Verbindung zu einer ungeteilten und unauflöslichen Lebensgemeinschaft, die nur zwischen den beiden Ehegatten besteht und dauert, bis der Tod sie scheidet;

e) die Verursachung von Gnade durch die Eheschließung.

3. Die Zwecke der ehelichen Gemeinschaft.

a) Der Hauptzweck der Ehe ist, Nachkommenschaft zu erzeugen und zu ihrer natürlichen und übernatürlichen Vollendung (ad perfectum statum) zu erziehen. Thomas Suppl. qu. 59 a. 2. Vgl. Gen. 1, 28. Augustinus erläutert wiederholt diesen Zweck der Ehe, wie wenn er De Gen. ad litt. IX, 7 bemerkt: Attenditur in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur, und wenn er De nupt. et concup. I, 4, 5 ausdrücklich den übernatürlichen Zweck, den christliche Eltern im Auge haben müssen, betont: Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi filii nascuntur, in Dei filios renascantur.

b) Ein untergeordneter Zweck ist, daß die Gatten sich in leiblicher und geistiger Hinsicht gegenseitig Hilfe leisten. Vgl. Gen. 2, 18. Darin ist eingeschlossen, daß die Ehe als ein Heilmittel gegen die ungeordnete Begierlichkeit dienen soll. Vgl. 1 Kor. 7, 2 f. CIC 1013, 1. Augustinus De bono vid. 8, 11 u. ö.

Augustinus De bono coni. 24, 32; De Gen. ad litt. IX, 7, 12 u. ö. schreibt der Ehe ein dreifaches Gut zu: fides, proles, sacramentum und führt den Nachweis dafür aus dem Wesen der Ehe und aus der Hl. Schrift. Das erste Gut ist die gegenseitige eheliche Treue. Das zweite ist die Nachkommenschaft und die liebevolle Sorge für deren leibliches und geistiges

Wohl. Das dritte ist die unauflösliche Fortdauer des ehelichen Bundes. So auch Thomas C. gent. IV, 78; Opusc. 4 (al. 5) tr. 2: Est autem triplex bonum matrimonii. Quorum primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei; secundum est fides, quam unus coniugum alteri debet servare; tertium est sacramentum id est indivisibilitas matrimonii, propter hoc, quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Fast mit denselben Worten das Decr. pro Arm. (Denz. 702).

Der Wille der Verlobten, in der Ehe stete Enthaltsamkeit zu üben, steht der gültigen Eheschließung nicht entgegen. Die Ehe gibt das Recht zu der commixtio carnalis, aber sie ist in ihrer Substanz vollendet, ohne daß dieses Recht jemals ausgeübt wird (Thomas Suppl. qu. 42 a. 4). Man nennt die Ehe vor dem usus matrimonii ein matrimonium ratum non consummatum. — Demnach ist die Ehe zwischen Maria und Joseph als eine vollgültige Ehe zu beurteilen. Dies hat zuerst Augustinus mit voller Klarheit ausgesprochen und gegen Julian von Eclanum gerechtfertigt (De nupt. et concup. I, 11, 12; C. Iul. V, 12, 46 ff.). Vgl. Bd. II[5] 340. Die Muttergottesehe war überdies eine Ehe, in der außer dem bonum fidei et sacramenti auch das bonum prolis durch ein Wunder der Allmacht in vollkommenster Weise gegeben war.

II. Die Naturehe.

1. Die Ehe ist von Anbeginn eine göttliche Einrichtung; denn

a) Gott hat den Trieb nach der Fortpflanzung in die menschliche Natur gelegt und diese so veranlagt, daß die Fortpflanzung nur durch das Zusammenwirken beider Geschlechter erfolgt und auch die ersprießliche Pflege und Erziehung der Kinder der Regel nach von der gegenseitigen Hilfeleistung beider Eltern abhängt. So hat die Ehe eine naturgesetzliche Grundlage (Thomas Suppl. qu. 41 a. 1).

b) Der erste Ehebund ist auf göttliches Geheiß geschlossen worden. Gott rief Eva als eine Gehilfin für Adam (adiutorium simile ei) ins Dasein, und zwar zur ehelichen Gemeinschaft, wie Adam alsbald „durch Eingebung des Hl. Geistes" (Trid. S. 24 init.) erkannte und aussprach (Gen. 2, 18. 21 ff.), und er segnete den Bund der Stammeltern und sprach: Crescite et multiplicamini et replete terram (Gen. 1, 28; vgl. Matth. 19, 3 ff.).

Dieses göttliche Gesetz ist jedoch nicht allgemein für alle Zeit verbindlich, als ob jeder die Pflicht hätte, eine Ehe zu schließen. Thomas Suppl. qu. 41 a. 2 ad 1: Praeceptum illud non est revocatum nec tamen obligat unumquemque . ., nisi illo tempore, quo paucitas hominum exigebat, ut quilibet generationi vacaret. Die Ehe ist notwendig, damit sich die Menschheit gemäß dem Willen Gottes ausbreitet. Aber es genügt, daß ein Teil der Menschen diesen Zweck zu erreichen sucht. Es verhält sich mit der Ehe ähnlich wie mit der Landwirtschaft und dem Bau von Häusern. Auch diese sind nach Gottes Willen zugunsten der Allgemeinheit, aber nicht jeder braucht sich diesen Tätigkeiten zu widmen.

c) Der Sündenfall Adams hat der Ehe die Billigung und den Segen Gottes nicht geraubt. Zwar macht sich seitdem das Übel der ungeordneten Begierlichkeit in der Ehe geltend. Aber das Gut der Ehe ist geblieben. Augustinus C. Iul. III, 5, 12: Nuptiae quippe habent ordinem suum et benedictionem suam; bonumque suum nec subintrante peccato amittere potuerunt.

2. Man kann die außerchristliche Ehe ein Sakrament im weiteren Sinne nennen d. i. ein Zeichen, das etwas Heiliges bedeutet, aber nicht bewirkt. Sie ist nämlich nach Eph. 5, 25 ff. (s. S. 346) ein Zeichen der heiligen Verbindung Christi mit der Kirche. Vgl. Gal. 4, 22 ff. Augustinus De bono coniug. 18, 21. Die Frühscholastik sprach sich sogar durchweg dafür aus, daß die Ehe schon im Paradiese als Sakrament eingesetzt worden sei, und pflegt keine wesentliche Erhöhung der Ehe durch Christus anzudeuten. (s. F. Gillmann, Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe. Würzburg 1922, 36 f.).

III. Das Verhältnis des Ehesakramentes zu der Naturehe.

1. Die Naturehe stimmt in allen Wesensstücken mit dem Sakramente der Ehe überein, die Gnadenwirkung allein ausgenommen. Auch was oben von dem Zwecke und dem dreifachen Gute der Ehe gesagt wurde, gilt von der Naturehe wie von der sakramentalen Ehe. Der Ehevertrag ist unter christlichen Brautleuten zu einem wirksamen Zeichen übernatürlicher Gnade geworden und so zur Würde eines Sakramentes gelangt. — Genauer:

2. Jeder gültige Ehevertrag christlicher Brautleute ist ohne weiteres in sich und durch sich das Ehesakrament. Zwischen dem Vertrage und dem Sakramente besteht kein realer, sondern nur ein virtueller Unterschied. Es braucht nichts mehr zu dem Vertrage hinzuzukommen, um ihn zu einem Sakramente zu machen. Die Eheschließung unter Christen und das Ehesakrament sind der Sache nach eins.

a) Dies beweist die Offenbarungslehre, insofern Schrift und Überlieferung die Ehe unter Christen und das Ehesakrament vorbehaltslos gleichstellen. Nirgends wird nahegelegt, daß das Verhältnis ein anderes sein könnte.

b) Kirchliche Erklärungen liegen mehrfach vor. Nach dem Decr. pro Armenis (Denz. 702) ist der mutuus consensus, also der Ehevertrag, die „bewirkende Ursache" des Ehesakramentes. Daß sonst noch etwas dazu mitwirke, die Sakramentsgnade zu vermitteln, wird nicht angedeutet. Ferner definiert das Tridentinum

S. 24 can. 1 (Denz. 971) ohne Einschränkung, daß die Ehe im Christentum ein Sakrament sei, und es erklärt in derselben Sitzung De reform. matr. cp. 1: clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit (Denz. 990). Es gehört also nur der freie Konsens der Kontrahenten dazu, damit die Ehe ein matrimonium ratum et verum d. h. unter Christen ein Sakrament ist. Pius IX erklärt, unter den Christen könne es keine Ehe geben, die nicht zu gleicher Zeit Sakrament sei (Denz. 1640, vgl. auch 1766. 1773); und Leo XIII stellt mit Nachdruck fest: Non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum; .. omne inter christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum; das Sakrament sei durchaus nicht etwas von außen zu dem Vertrage Hinzutretendes und lasse sich nicht durch menschliche Willkür davon trennen (Enzykl. Arcanum, Denz. 1854). Eben diese Lehre ist auch in den Codex iuris canonici can. 1012 aufgenommen worden.

Während die Scholastik einmütig diese Lehre vertreten hatte, stellte sich zuerst Melchior Canus († 1560) zu ihr in Gegensatz mit der Behauptung, der Ehevertrag sei nur die Materie des Ehesakramentes, das Sakrament komme also nur dann zustande, wenn sich mit dem gültigen Vertrag eine sakramentale Form verbinde, und diese bestehe in der priesterlichen Einsegnung der Ehe. Danach wären die gültige Eheschließung und der Sakramentsempfang trennbar. Zu dieser Folgerung kam auch Gabriel Vasquez († 1604), indem er annahm, ein Ehevertrag werde nur dadurch zum Sakramente, daß die Brautleute dies ausdrücklich beabsichtigten; je nach ihrer Intention könnten sie eine sakramentale oder eine bloße Naturehe schließen. – Ant. de Dominis († 1624) ging so weit, daß er den Ehevertrag unter Christen überhaupt nicht als Bestandteil des Sakramentes, sondern nur als dessen Voraussetzung gelten ließ; das Ehesakrament liege ganz in der priesterlichen Einsegnung und trete daher nur äußerlich zu dem Vertrage hinzu.

Alle drei Ansichten fanden Anhänger, besonders die letzte, die den gallikanischen Bestrebungen dienen wollte, die Ehe nach allen ihren wesentlichen Beziehungen der staatlichen Gewalt zu unterwerfen und der Kirche nur die Zuständigkeit über die angeblich außerwesentliche sakramentale Seite der Ehe zu belassen. Die gallikanischen und später die josephinistischen Theologen traten in großer Zahl hierfür ein. Aber nach den entschiedenen Erklärungen Pius' IX und Leos XIII sind diese und die beiden Ansichten von Canus und Vasquez als irrtümlich zurückzuweisen.

3. **Die zwischen Ungläubigen geschlossene Naturehe wird bei der Taufe des Ehepaares wahrscheinlich nicht zum Sakramente.**

Viele meinen, daß diese Ehegatten in der Taufe ohne weiteres die gratia sacramentalis der Ehe empfangen, weil es sonst entgegen den

eben angeführten päpstlichen Erklärungen eine Ehe unter Christen gäbe, die nicht Sakrament wäre. Allein diese Erklärungen betreffen die Eheschließung, denn in ihr besteht unter den Christen das Sakrament der Ehe. In dem fraglichen Falle ist nun die Ehe vor der Taufe gültig geschlossen, eine neue Eheschließung kann nicht mehr in Betracht kommen, also auch kein Empfang des Ehesakramentes. Daß aber die gratia sacramentalis der Ehe ohne den Empfang des Ehesakramentes erteilt werde, ist in sich unwahrscheinlich.

Andere sind der Ansicht, nicht die Taufe, sondern eine Konsenserneuerung der Ehegatten nach dem Empfange der Taufe verursache als äußeres Zeichen des Sakramentes in ihnen die sakramentale Ehegnade. Aber auch die Konsenserneuerung ist keine Eheschließung und kann daher nicht als Sakrament der Ehe wirken. Hätte sie ferner irgendwelche Bedeutung für die Verursachung der Gnaden des Ehesakramentes, so müßte die Kirche sie von den bekehrten Eheleuten verlangen; dies geschieht aber nicht.

Über die Ehe eines Getauften mit einem Ungetauften s. S. 353.

Billot th. 33—35. 37. 38; Billuart diss. 1 a. 1 et 2; Gihr II[3] 318 ff.; Gonet disp. 1 a. 1 et 2, disp. 6; Heinrich-Gutberlet X 304 ff. 332 ff.; Pesch VII[5] 362 ff.; Sasse I 350 ff. 384 ff.; Schanz 697 ff.; Scheeben-Atzberger IV 769 ff.; Böckenhoff 76 ff.; Fischer 31 ff.; J. Baier, Die Naturehe in ihrem Verhältnis zur paradiesischen, vorchristlichen und christlich-sakramentalen Ehe. Regensburg 1885.

§ 68.

Die Einsetzung des Ehesakramentes durch Christus.

Die Ehe ist als ein wahres und eigentliches Sakrament des Neuen Bundes durch Christus eingesetzt worden. De fide.

Hatten schon im christlichen Altertum die Enkratiten („Enthaltsamen“) die Ehe als etwas Minderwertiges und dann die verschiedenen manichäischen Sekten bis ins Mittelalter hinein sie als etwas Unsittliches hingestellt und dadurch implicite ihre Sakramentalität bestritten, so verwarfen die Reformatoren ausdrücklich dieses Sakrament und drückten die christliche Ehe als „ein äußerlich weltlich Ding“, wie Luther sie nannte, wieder auf den Standpunkt der Naturehe herab. Nicht anders denkt der Modernismus. Ihm zufolge konnte das Ehesakrament erst spät in der Kirche entstehen, als die Theorie von der Gnade und den Sakramenten schon vollständig entwickelt war.

Die Kirche hat wieder und wieder solche Angriffe auf die Ehe mit dem Anathem belegt und die Wirklichkeit dieses Sakramentes ausgesprochen. So auf dem zweiten allgemeinen Laterankonzil 1139 (Denz. 367), in dem Decr. pro Arm. (Denz. 702), in mehreren päpstlichen Konstitutionen und Breven (Denz. 402. 406. 465 usw.), besonders aber zu Trient S. 27 can. 1 (Denz. 971): S. q. d., matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis

evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, a. s. In neuerer Zeit haben namentlich Pius IX 1864 in dem Syllabus (Denz. 1765 ff.), Leo XIII 1880 in seiner Enzyklika Arcanum (Denz. 1853 f.), Pius X 1907 in der Verwerfung modernistischer Irrtümer (Denz. 2051) die christliche Ehe gegen mannigfache Bestrebungen, sie zu verweltlichen, geschützt.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Die Einsetzung durch Christus wird nicht ausdrücklich berichtet. Der Herr hat aber erstens die Ehe wiederholt geehrt nicht nur in den Worten über die eheliche Treue (Matth. 5, 27 f.) und die Unauflöslichkeit des Bundes (Matth. 19, 3 ff.; Mark. 10, 11 ff.), sondern auch durch seinen Segen über die Kinder (Matth. 19, 13 ff.), durch seine Teilnahme an der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1 ff.) und vor allem dadurch, daß er selbst als der Sproß einer Ehe gelten wollte. Er hat zweitens die Ehe, die von Anfang an eine von Gott geordnete und gesegnete Einrichtung war, die dann im Gesetze der Juden zwar auch als eine religiöse Angelegenheit geregelt, aber wegen der Herzenshärte der Juden in ihrer Einheit und Unauflöslichkeit gelockert worden war, zu der ursprünglichen reineren Idee zurückgeführt und sie so im Vergleich zum Alten Bunde mit höherer Würde und Heiligkeit umkleidet (Matth. 19, 3 ff.). Daß er sie zu einem eigentlichen Sakramente gemacht hat, läßt sich freilich daraus nicht beweisen.

b) Paulus gibt von dem religiösen Charakter der Ehe Zeugnis durch eine weitere Regelung des ehelichen Verhältnisses in sittlicher und rechtlicher Hinsicht (Röm. 7, 2 f.; 1 Kor. 7, 1 ff.; 2 Kor. 11, 2; 1 Thess. 4, 4 f.; 1 Tim. 4, 3; 5, 14; Eph. 5, 22 ff.). Namentlich an letzterer Stelle gibt er klar zu verstehen, daß die christliche Ehe etwas Heiliges und Gnadenbringendes ist.

Eph. 5, 25–28: Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret . . ., ut sit sancta et immaculata. Ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua. V. 31 f.: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una (Gen. 2, 24). Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia (*εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*). Die Ehe ist also ein geheimnisvolles Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche, einer Vereinigung, die für die Kirche die wirksame Ursache reicher Gnaden, übernatürlicher Reinheit und

Heiligkeit, liebevollster Fürsorge, Ernährung und Erwärmung (V. 29) ist. Nun nennt Paulus die menschliche Ehe gerade als Sinnbild dieser mystischen Ehe Christi ein „großes Geheimnis". „Eben durch ihre Beziehung zu dieser geheimnisvollen, übernatürlichen, gnadenvollen Wirklichkeit wird die Ehe aus dem Naturhaften herausgehoben und in den Bereich der religiösen Kräfte und Wirkungen gestellt" (Fischer 44). Zwar war die Ehe auch schon vor Christus ein Typus dieser seiner Gnadenehe und insofern ein „großes Geheimnis auf Christus und auf die Kirche hin". Aber da dem Neuen Bunde im Gegensatze zu dem Alten Bunde Zeichen eigen sind, die die Gnade nicht bloß bezeichnen, sondern auch enthalten und bewirken, so liegt die Annahme sehr nahe, daß auch die von Gott im Anbeginn begründete und gesegnete Ehe in der Fülle der Zeiten durch Christus auf die dem Neuen Bunde entsprechende höhere Stufe eines wirksamen Zeichens der Gnade d. h. zu einem eigentlichen Sakramente erhoben worden ist. Nachdem die Verbindung Christi mit der Kirche, für die die Ehe vor Christus bloßes Symbol war, zur gnadenvollen Wirklichkeit geworden war, geziemte es sich, auch das Symbol an der Gnadenkraft dieser Verbindung teilnehmen zu lassen. – Die Worte Pauli sind zwar kein völlig sicherer Beweis, insbesondere hat der Ausdruck sacramentum (*μυστήριον*) hier nur die weitere Bedeutung „Geheimnis", aber der ganze Vergleich der Ehe mit der gnadenvollen Verbindung Christi und der Kirche, die Darstellung der hohen Würde und Heiligkeit der Ehe ist doch mit Trid. S. 24 init. als ein „Wink" (quod Paulus apostolus innuit) dafür zu bezeichnen, daß die Ehe im Christentum eine wahre Ursache der Heiligungsgnade ist.

2. Beweis aus der Tradition.

a) Daß die Kirche die Ehe von vornherein als eine religiöse Angelegenheit unter ihre Obhut nahm, lehrt Ignatius Polyc. 5, 2. Er fordert, daß die Eheleute nur „mit Gutheißung des Bischofes ihre Verbindung schließen" sollen, „damit die Ehe dem Herrn gemäß sei". Tertullian bezeugt ebenfalls die Regel, daß die Ehen vor dem Bischof und Klerus eingegangen wurden, De monog. 11; De pudic. 4; Ad uxor. II, 9: Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater pro rato habet? De praescr. 40 scheint er mit der Taufe, Firmung und Eucharistie auch die Ehe zu den divina sacramenta zu rechnen. Die Heiligungskraft schreibt Origenes der Ehe zu: „Weil Gott sie verbunden hat, so wohnt Gnade in denen, die durch

Gott vereinigt wurden" (In Matth. tom. XIV, 16). Nach Ambrosius Ep. 42, 3 ist „die Ehe von Christus geheiligt worden, da die göttliche Stimme sprach: Es werden die zwei in einem Fleische sein" (Matth. 19, 5). In Abr. I, 7, 59 schreibt er über den Ehebruch: Quod qui fecerit, . . quia in Deum peccat, sacramenti coelestis amittit consortium. Papst Siricius Ep. 1, 4, 5 erklärt es für ein „Sakrileg", zu Lebzeiten des Ehegatten eine neue Ehe zu schließen. Papst Innozenz I Ep. 36 betont die Nichtigkeit einer solchen zweiten Ehe. Die erste in der Gnade begründete Ehe besteht: Statuimus fide catholica suffragante, illud esse coniugium, quod erat primitus gratia divina fundatum. Epiphanius Haer. 51, 30; 67, 6, Augustinus In Ioh. tr. 9, 2, Cyrill von Alex. In Ioh. II, 1 (zu Joh. 2, 1. 11); V, 1 (zu Joh. 7, 30), Maximus von Turin Hom. 17 et 23, Johannes von Damaskus De fide orth. IV, 24 erblicken in der Anwesenheit Jesu auf der Hochzeit zu Kana und in seinem Wunder daselbst eine Segnung und Heiligung der Ehe überhaupt, ähnlich wie in der Taufe Jesu im Jordan eine Segnung und Heiligung des Wassers zur Spendung des Taufsakramentes. Augustinus De bono coniugali 24, 32; De nupt. et. concup. I, 10, 11 legt dar, daß der christlichen Ehe außer dem bonum prolis und bonum fidei, das allen Ehen eigen sei, noch das bonum oder die sanctitas sacramenti d. i. die Unauflöslichkeit des Ehebandes gesichert sei. Wie ein Apostat das sacramentum fidei (Taufe, Taufcharakter) nicht verliert und wie in dem Geweihten, der wegen einer Verfehlung abgesetzt wird, das sacramentum ordinationis bleibt, so bleibt das eheliche Band (quiddam coniugale), bis der Tod die Gatten trennt. Der Vergleich mit der Taufe und Weihe weist unverkennbar auf die wahre und eigentliche Sakramentalität der christlichen Ehe hin. Doch wendet er das Wort Sakrament nicht im heutigen Sinne auf die Ehe an, sondern versteht darunter stets die Unauflöslichkeit.

b) Zu diesen in ihrer Gesamtheit überzeugenden Aussprüchen der Väter tritt als ergänzender Beweis die Übereinstimmung der Kirchen des Morgenlandes mit der lateinischen hinzu, ferner das Zeugnis alter Ritualbücher, wie des Sacramentarium Gelasianum III, 52 (6./7. Jahrhundert), endlich der Präskriptionsbeweis. Letzterer macht geltend, daß es nicht möglich ist, für die Einführung des Ehesakramentes durch die Apostel oder durch die spätere Kirche Zeit, Ort oder Anlaß anzugeben, und daß wir deswegen berechtigt sind, seine Einsetzung auf Christus selbst zurückzuführen.

3. Angemessenheitsgründe.

a) Die Einsetzung dieses Sakramentes durch Christus war nach Thomas 3 qu. 65 a. 1 angemessen, damit dem Standessakrnmente der Weihe, das dem christlichen Volke geeignete Führer geben und der Auflösung der kirchlichen Einheit entgegenwirken soll, ein anderes Standessakrament an die Seite trete, das der Mehrung des Volkes Gottes in leiblicher und geistlicher Hinsicht dient.

b) Christus wollte der Ehe ihre ursprüngliche Vollkommenheit zurückgeben (Matth. 19, 3 ff.). Er forderte streng die Einehe und deren Unauflöslichkeit und erschwerte dadurch die Bürde im Vergleiche zu der Ehe im Alten Bunde ganz wesentlich. Mußte er deswegen nicht um so reichere Gnaden mit der Ehe verknüpfen? War es also nicht in hohem Grade angemessen, die Eheschließung unter Christen zu einem wirksamen Zeichen der Gnade, zu einem Sakramente zu machen? Im Paradiese bedurfte der Mensch so kräftiger Gnaden nicht. Aber die Natur des gefallenen Menschen ist im Vergleiche zu der der Stammeltern im Paradiese in hohem Grade geschwächt. Die Heftigkeit der Fleischeslust tritt der sittlichen Aufgabe der Ehe, die nur unter Festhalten an ihrer Einheit und Unauflöslichkeit vollkommen erfüllt werden kann, andauernd entgegen. Es war also, wie besonders auch der trostlose Tiefstand der Ehesitten vor der Ankunft Christi lehrt, gerade gegen die Leidenschaften und Sünden des Fleisches ein Sakrament als Heil- und Schutzmittel am Platze. Es empfahl sich im höchsten Maße, zur Wiederherstellung der gefallenen Menschheit die Ehe nicht nur durch neue Gesetze wieder zu heben, sondern sie auch als Sakrament zu einer Quelle der Heiligung für die Ehegatten und dadurch auch für die Familie und die Gesellschaft zu machen (Thomas ib. ad 5).

c) Überhaupt kommt der Ehe eine so hohe sittliche und religiöse Bedeutung für die einzelne Person wie für die Gesamtheit zu, daß wir es eigentlich als selbstverständlich betrachten müssen, daß der Erlöser, der vor allem durch die Sakramente uns aus dem Elende erheben und wiederherstellen wollte, auch diese höchst wichtige Einrichtung mit sakramentaler Würde und Kraft ausgestattet hat.

Bartmann II[5] 464 ff.; Billot th. 36; Billuart diss. 1 a. 3; Gihr II[3] 329 ff. Gonet disp. 2 a. 1; Heinrich-Gutberlet X 316 ff.; Pesch VII[5] 351 ff.; Pohle III[6] 654 ff.; Sasse II 365 ff.; Schanz 713 ff.; Scheeben-Atzberger IV 776 ff.; Böckenhoff 25 ff.; Fischer 11 ff. 41 ff.; J. B. Umberg, Die Ehe das „große Mysterium“: Stimmen der Zeit 48, 1918, 313 ff.; J. Müllendorf, Über den patristischen Beweis für die Ehe als Sakrament: Zeitschrift für kath. Theologie 1878, 633 ff.

§ 69.
Das äußere Zeichen und die Wirkung des Ehesakramentes.

I. Das ganze äußere Zeichen des Ehesakramentes nach Materie und Form liegt in der beiderseitigen ehelichen Konsenserklärung der Brautleute, also in dem Ehevertrage, und zwar die Materie in dem gegenseitigen Anerbieten der ehelichen Gemeinschaft (traditio) und die Form in der gegenseitigen Annahme derselben (acceptatio). Sententia communior.

Eine ausdrückliche lehramtliche Erklärung über das äußere Zeichen ist nicht erfolgt. Da aber, wie oben S. 343f. gezeigt wurde, der Ehevertrag christlicher Brautleute in sich und durch sich das Ehesakrament ist und somit das ganze Wesen des Sakramentes in diesem Vertrage liegt, so müssen Materie und Form ausschließlich in der Konsenserklärung gefunden werden. Vgl. Thomas 3 qu. 84 a. 1 ad 1; Suppl. qu. 42 a. 1 ad 1 et 2. Diese wird der Regel nach in Worten ausgedrückt, etwa: „Ich nehme dich zu meiner Ehefrau"; „ich nehme dich zu meinem Ehemanne", kann aber auch durch andere Zeichen gültig kundgegeben werden. Also diese Worte oder Zeichen sind Materie und Form zugleich, Materie, insofern sie die gegenseitige Hingabe des Vertragsobjektes d. i. des dominium in corpus bezeichnen, Form, insofern sie dessen gegenseitige Annahme ausdrücken. Die Hingabe ist noch kein Vertrag, sondern kann erst zu einem solchen bestimmt, gestaltet werden. Durch die Annahme empfängt sie diese Gestaltung. Daher ist die Hingabe Materie, die Annahme Form des Vertrages und demnach auch des Sakramentes. Das Vertragsobjekt selbst gehört nur in entfernter Weise als materia circa quam zu der sakramentalen Handlung.

Eine abweichende Theorie wurde von Melchior Canus aufgestellt und von gallikanisch gesinnten Theologen lebhaft befürwortet, daß nämlich der Ehekontrakt nur die Materie des Sakramentes ausmache, während die Form in den Worten des Priesters bestehe: Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris etc. (s. S. 344). Diese Ansicht ist zurückzuweisen. Die Einsegnung der Ehe durch den Priester gehört nicht zum Wesen des Sakramentes, sondern ist nur ein Sakramentale (Thomas Suppl. qu. 42 a 1 ad 1). Wenn die Väter die Gutheißung und den Segen der Kirche für die Ehe verlangen, so erklärt sich diese Forderung aus Gründen der Kirchenzucht und Sittlichkeit. Das Wesen des Ehesakramentes besteht ausschließlich in dem Ehevertrage. Andernfalls hätte auch das Tridentinum in dem berühmten Kapitel Tametsi (S. 24 cp. 1 de ref.) nicht erklären können, daß es unter Umständen gültige und wahre Ehen gebe, die ohne Anwesenheit eines Priesters geschlossen werden. In demselben Kapitel erwähnt das Konzil die Worte: Ego vos . . coniungo etc., ohne sie streng vorzuschreiben, gestattet vielmehr dem Priester den Gebrauch „anderer Worte

nach dem üblichen Ritus seiner Provinz". Eine solche Weitherzigkeit würde der Gewohnheit der Kirche völlig widersprechen, wenn es sich um die Form des Sakramentes handelte; denn diese ist seit langem bei allen Sakramenten streng einheitlich vorgeschrieben.

II. **Das Sakrament der Ehe bewirkt nicht nur wie jede gültige Eheschließung ein seiner Natur nach bleibendes und ausschließliches Band zwischen den Gatten, sondern erteilt ihnen auch Gnade, wenn sie kein Hindernis setzen.** De fide.

Den Satz: matrimonium gratiam conferre hat das Tridentinum S. 24 can. 1 als Dogma aufgestellt. CIC 1110 wiederholt ihn. Er ist gemäß der stehenden Ausdrucksweise des Konzils auf die heiligmachende Gnade zu beziehen (vgl. auch S. 24 init.: gratia, quae coniuges sanctificaret), und zwar auf ihre Vermehrung, weil die Ehe nirgends als ein Sakrament zur Nachlassung der Todsünden hingestellt wird. Schon als Abbild der gnadenvollen Vereiniguug Christi und der Kirche muß sie ein Sakrament der Lebendigen sein.

Diese Gnade hat außer dem Zwecke, die „Ehegatten zu heiligen", die besondere Aufgabe, ihre „natürliche Liebe zu vervollkommnen und die Unauflöslichkeit des Ehebandes zu befestigen" (Trid. l. c.). Beides schließt den Anspruch auf die aktuellen Standesgnaden ein, die den Eheleuten helfen, die böse Begierlichkeit zu überwinden und die Zwecke ihres Liebesbundes mit den oft schweren Pflichten der unzertrennlichen Lebensgemeinschaft, der gegenseitigen Hilfeleistung in leiblicher und geistiger, natürlicher und übernatürlicher Hinsicht und der Erziehung der Kinder nach Gottes Willen zu erfüllen. So ist die heiligmachende Gnade mit ihrer besonderen Beziehung auf den Zweck des Ehesakramentes zugleich gratia sacramentalis im engeren Sinne.

Man kann noch mit Wahrscheinlichkeit eine andere Wirkung des Ehesakramentes behaupten, nämlich eine in dem Ehebande bestehende bleibende Wirkung, die mit dem unauslöschlichen Kennzeichen der Taufe, Firmung und Weihe insofern eine Ähnlichkeit hat, als sie es jeder verehelichten Person unmöglich macht, zu Lebzeiten des anderen Teiles nochmals das Sakrament zu empfangen. Vgl. Augustinus De nupt. et concup. I, 10, 11: Manet inter viventes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. Manche nennen diese Wirkung der Ehe „Quasicharakter". Doch ist zu beachten, daß sie weder eine der Seele eingeprägte reale Beschaffenheit ist noch eine besondere Weihung und Beauftragung zu Kulthandlungen mit sich bringt, wie es bei dem Tauf-, Firm- und Weihecharakter der Fall ist.

Bartmann II[5] 470 f.; Billuart diss. 1 a. 7; Gonet disp. 2 a. 4; Pesch VII[5] 38 ff.; Pohle III[6] 664 ff.; Sasse II 382 f; Schanz 738 ff. 749 ff.; Scheeben-Atzberger IV 786 ff.

§ 70.

Der Spender und der Empfänger des Ehesakramentes.

I. Die den Ehevertrag schließenden christlichen Brautleute sind die Empfänger und zugleich die Spender des Sakramentes. Sie spenden es sich gegenseitig. Der Priester ist nur Zeuge der Eheschließung und Minister der sie umgebenden Zeremonien. Sententia certa.

1. Wie schon Papst Nikolaus I 866 (Denz. 334) und Innozenz III 1198 (Denz. 404) erklärten, daß der Konsens der Brautleute allein zur Ehe genügt, so stellte Eugen IV in dem Dekrete für die Armenier 1441 (Denz. 702) fest, daß ihr „gegenseitiger Konsens die bewirkende Ursache der Ehe" ist. Alle diese Aussprüche der Lehrgewalt tun der Mitwirkung eines Priesters keine Erwähnung. Die Erklärung des Tridentinums über die Gültigkeit klandestiner Ehen (oben S. 350) sieht ausdrücklich davon ab, die Gültigkeit von solcher Mitwirkung abhängig zu machen. Nach dem Dekrete Provida Pius' X für Deutschland vom Jahre 1906 (Denz. 1992 ff.) sind die Mischehen, die ohne kirchliche Assistenz geschlossen werden, und die Ehen der Nichtkatholiken gültige Ehen. Ferner können nach dem Dekrete Ne temere 1907 (Denz. 2069) Ehen ohne die Assistenz eines Priesters vor zwei Zeugen gültig geschlossen werden, wenn sich in der Gegend, in der die Brautleute leben, schon einen Monat lang kein zu der Kopulation befugter Priester findet. Nach alledem kommen nur die Kontrahenten selbst als Spender des Sakramentes in Betracht.

Die Gültigkeit klandestiner Ehen solcher Personen, die durch Taufe oder Konversion der katholischen Kirche angehören, ist allerdings durch das Dekret Ne temere (aufrechterhalten im CIC 1099) aufgehoben und ebenso ist das in der Konstitution Provida für die Mischehen in Deutschland vorgesehene Sonderrecht durch CIC 1102 beseitigt worden. Aber der Grundsatz, daß die Brautleute sich selbst durch die gegenseitige Konsenserklärung das Ehesakrament einander spenden, wird dadurch nicht angetastet. Die kirchlich geforderte Beteiligung des Priesters ist nur als eine äußere Bedingung der gültigen Eheschließung anzusehen, sie gehört nicht zu deren Wesen.

2. Dasselbe ergibt sich aus dem oben bewiesenen Satze, daß das ganze Wesen des Ehesakramentes nach Materie und Form in dem Ehevertrage besteht. Spender des Sakramentes sind deshalb ausschließlich die Personen, die den Vertrag miteinander abschließen. Wenn die Kirche die Gültigkeit der Ehe davon abhängig macht, daß sie „in Gegenwart des Pfarrers und zweier oder dreier Zeugen" geschlossen wird (Trid. S. 24 cp. Tametsi, Denz. 991), so verlangt sie nur, daß der Priester die Brautleute nach ihrem Konsense fragt

und ihre Erklärung entgegennimmt. Er braucht nur freiwilliger Zeuge der Eheschließung zu sein, um namens der Kirche den Vorgang authentisch beurkunden zu können.

Wer die Form des Ehesakramentes in den Segensworten des Priesters erblickt, muß diesen und nicht die Brautleute für den Spender halten. Die Widerlegung ist bereits oben S. 350 gegeben.

Die neuerdings von Rett vertretene Annahme, das Ehesakrament habe überhaupt keinen Spender, der Ehevertrag werde in alleiniger Voraussetzung des Taufcharakters von selbst zum Sakramente, ist völlig unhaltbar. Es kann kein Sakrament ohne Spender geben. Vgl. Decr. pro Arm., Denz. 695.

II. Erfordernisse für die Gültigkeit der Spendung und des Empfanges.

Die Kontrahenten müssen

1. getauft sein, da nur die Ehe unter Christen ein eigentliches Sakrament ist.

Wenn bloß einer der Kontrahenten getauft ist, so kann die Ehe mit päpstlicher Dispens gültig geschlossen werden. Viele meinen nun, daß in diesem Falle der Getaufte das Ehesakrament empfängt. Der Ungetaufte könne es ihm spenden, ähnlich wie er gültig taufen könne. Aber mit größerer Wahrscheinlichkeit gilt: Sacramentum matrimonii non potest claudicare. Der Ehevertrag ist nicht ein doppelter, sondern für beide Teile ein einziger und gleichartiger. Die Ehe als Sakrament folgt aber der Natur des Vertrages. Wie daher die Ehe als Vertrag nur von beiden gemeinsam gültig abgeschlossen wird, so müssen auch beide zu dem Zustandekommen des Sakramentes gemeinsam und gleichartig beitragen. Entweder spenden und empfangen beide das Sakrament oder keiner von beiden.

2. Sie müssen die Intention haben zu tun, was die Kirche tut, und die Intention muß wenigstens virtuell sein. Ein Vertrag kann ja nur durch einen bewußten freien Willensakt geschlossen werden. Die Brautleute brauchen nicht die Absicht zu haben, durch die Eheschließung ein Sakrament zu empfangen, ja sie brauchen nicht einmal an die Sakramentalität der Ehe zu glauben. Es genügt die virtuelle Absicht, einander zu ehelichen, wie Christen es tun. Durch den gesetzgeberischen Willen Christi ist jeder Ehekonsens unter Christen auf das Sakrament hingeordnet. Der Wille, die Ehe zu schließen, enthält stets die Intention, das Ehesakrament zu empfangen, in sich, solange sie nicht ausdrücklich verneint wird.

Wenn die Brautleute bloß einen Ehevertrag eingehen wollen und den Empfang des Sakramentes ausdrücklich ausschließen, so wird ihnen letzteres nicht zuteil, falls ihre Abneigung gegen das Sakrament so groß ist, daß sie es um keinen Preis empfangen wollen, auch dann nicht, wenn sie sonst keine gültige Ehe schließen könnten. Ist aber der ernste Wille, eine wirklich gültige Ehe zu schließen, der vorherrschende, so daß der Ausschluß des Sakramentes daneben wie ein begleitender Irrtum erscheint, als ob Ehe und Sakrament nach Belieben trennbar wären, so kommt das Sakrament trotz-

dem zustande. Schließt einer von beiden die Absicht, das Sakrament zu empfangen, so unbedingt aus, daß er das Zustandekommen des Sakramentes verhindert, so empfängt aus dem unter 1 angegebenen Grunde auch der andere Teil es nicht.

3. Sie müssen von allen trennenden Ehehindernissen frei sein, mögen diese naturrechtlicher Art oder durch positives göttliches Gesetz oder durch kirchliches Gesetz aufgestellt sein. Diese Ehehindernisse (impedimenta dirimentia) machen die Personen unfähig, miteinander einen gültigen Ehevertrag zu schließen, und darum auch unfähig, das Ehesakrament zu empfangen.

4. Sie müssen die Ehe vor dem Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen schließen. Genaueres CIC 1094 ff.

III. Erfordernisse für die Erlaubtheit der Spendung und des Empfanges.

1. Die Kontrahenten müssen sich im Stande der Gnade befinden, da die Ehe ein Sakrament der Lebendigen ist.

2. Sie müssen frei sein von allen aufschiebenden oder verbietenden Ehehindernissen (impedimenta prohibentia), die zwar der Gültigkeit der Ehe nicht entgegenstehen, aber kraft göttlichen oder kirchlichen Rechtes die Eheschließung unerlaubt machen.

3. Sie müssen das Sakrament der Firmung empfangen haben. CIC 1031, 2.

Bartmann II[5] 469 f.; Billuart diss. 1 a. 6; Gihr II[3] 342 ff.; Gonet disp. 2 a. 3; Pesch VII[5] 425 ff.; Pohle III[6] 696 ff.; Sasse II 375 ff.; Schanz 738 ff.; Scheeben-Atzberger IV 754 ff.; Th. M. Filser, Über den Ausspender des Ehesakramentes. 2. Aufl. Regensburg 1844; A. Fischer, Der Spender der sakramentalen Gnade bei den unter Christen geschlossenen Ehebündnissen. München 1845; W. v. Sulerzyski, Wer ist Minister bei dem Sakrament der Ehe? Posen 1881.

§ 71.

Die Einheit der Ehe.

Es ist durch göttliches Gesetz verboten, daß ein Christ zu gleicher Zeit mehrere Ehefrauen habe. De fide. Trid. S. 24 can. 2: S. q. d., licere christianis plures simul habere uxores et hoc nulla lege divina esse prohibitum, a. s. Die Glaubensentscheidung ist durch die aller christlichen Sitte und Lehre Hohn sprechende Stellungnahme Luthers zu der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen veranlaßt worden.

Das Konzil verwirft hiermit die polygamia simultanea, während es die polygamia successiva d. i. die Wiederverehelichung des Mannes nach dem Tode seiner Frau nicht beanstandet. Von der polyandria simultanea spricht das Konzil nicht;

aber ihre gänzliche Unzulässigkeit steht außer Frage. Es widerstreitet den ersten Forderungen des Naturgesetzes, daß ein Weib zugleich mehrere Männer habe, da eine solche Verbindung zu dem Hauptzwecke der Ehe, der Fortpflanzung, im Gegensatze steht (Augustinus De bono coniug. 17, 20: Thomas Suppl. qu. 65 a. 1 ad 7; C. gent. III, 124). Eine polyandria successiva d. i. die Wiederverheiratung der Witwe ist ebenso erlaubt, wie die des Witwers.

Zwar haben die Montanisten und Novatianer die Wiederverheiratung des Witwers oder der Witwe verworfen, und in späterer Zeit hielten manche Griechen eine dritte und vor allem eine vierte Heirat für unsittlich und verboten oder gar für ungültig (Streit über die Tetragamie des Kaisers Leo VI zu Anfang des 10. Jahrhunderts). Allein die Gültigkeit einer neuen und auch einer öfteren Eheschließung nach dem Tode des anderen Teiles ist nach Röm. 7, 2f.; 1 Kor. 7, 8f. 39f.; 1 Tim. 5, 14ff. nicht zu bezweifeln. Der novatianischen Auffassung stellte das Konzil von Nicäa 325 can. 8 (Denz. 55) die Forderung entgegen, daß die zur Kirche zurückkehrenden Mitglieder dieser Sekte die kirchliche Gemeinschaft mit den bigami nicht verweigern dürften. Die griechischen Väter und Synoden beurteilen die Wiederverheiratung durchweg in sittlicher Hinsicht sehr strenge. Sie finden in ihr eine Unenthaltsamkeit und eine Verletzung der Treue gegen den verstorbenen Gatten. Athenagoras Suppl. 33 nennt die zweite Ehe unter Berufung auf Matth. 19, 9 einen „anständigen Ehebruch", ähnlich Justin Dial. 141, Basilius Ep. 188 can 4. Die Synoden von Laodicea can. 2 und Neocäsarea can. 3 im 4. Jahrhundert legen den Wiederverheirateten eine Kirchenbuße auf, wie es auch heute noch in der griechisch-schismatischen Kirche geschieht, oder verbieten dem Priester die Teilnahme an dem Hochzeitsmahle. Die Lateiner, von dem Montanisten Tertullian abgesehen, sind durchweg milder. Augustinus hat in seiner Schrift De bono viduitatis die Wiederverheiratung mit der Witwenschaft in Vergleich gestellt. Beide sind etwas Gutes, obschon die Witwenschaft das höhere Gut (bonum melius) ist (5, 6). Ja er will auch die Erlaubtheit der dritten, vierten und noch öfteren Ehe nicht bestreiten (12, 15). Die Kirche hat seine Stellungnahme ausdrücklich gebilligt. Auf dem Konzil zu Lyon 1274 trat Clemens IV in dem Glaubensbekenntnisse, das der Kaiser Michael Paläologus abzulegen hatte (Denz. 465), für die Erlaubtheit der zweiten und dritten, Eugen IV 1441 im Decr. pro Iacobitis (Hardouin Concil. IV 1028) auch für die der vierten und folgenden Ehen ein.

Beweis für die Einheit der Ehe.

1. Hl. Schrift. – Von den Pharisäern über diesen Punkt befragt, erklärt der Herr Matth. 19, 4 ff. (Mark. 10, 2 ff.; Luk. 16, 18) die ursprüngliche, im Paradiese getroffene Anordnung der Einehe fortan für maßgebend und die durch das mosaische Gesetz (Deut. 24, 1) gestattete Ausnahme für aufgehoben. Er bestätigt das Wort Adams V. 5 f.: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una; itaque iam non sunt duo, sed una caro, und fügt V. 9 hinzu: Dico autem vobis, quia quicunque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur, et qui dimissam duxerit, moechatur. Die Bezeichnung Ehebruch setzt das Fortbestehen des ersten Ehebundes und die Unmöglichkeit, daß ein Mann zwei Frauen und eine Frau zwei Männer habe, voraus. – Dieselbe Forderung der Einehe stellt Paulus auf, Röm. 7, 2 ff.; 1 Kor. 7, 2. 10 f. – Daß der Herr die Wiederverheiratung nach dem Tode des anderen Gatten nicht verwirft, ist aus der Perikope Matth. 22, 23 ff. von der Frau, die nacheinander sieben Männer gehabt hat, zu entnehmen; denn mit keinem Worte verurteilt er diese Frau.

2. Die Tradition ist in dieser Lehre vollkommen einmütig.

3. Die innere Begründung der hohen Angemessenheit dieser göttlichen Anordnung liegt darin, daß nur die Einehe allen Zwecken der ehelichen Verbindung vollkommen gerecht wird, und darin, daß auch das Urbild der gottgewollten Ehe, die immerwährende Vereinigung des einen Christus mit der einen Kirche (Eph. 5, 32), die Einehe verlangt. Thomas C. gent. IV, 78.

Man kann nicht sagen, daß die (gleichzeitige) Vielweiberei ganz und gar dem Naturrechte widerstreitet, da der Hauptzweck der Ehe, die Erzeugung und Erziehung von Nachkommen, in der Polygamie erreicht werden kann. Aber da sie der Erreichung des Nebenzweckes hindernd entgegensteht, so widerspricht sie einem sekundären Gebote des Naturgesetzes (Thomas Suppl. qu. 65 a. 1; C. gent. III, 124). Ein Verstoß gegen Vorschriften dieser Art kann durch göttliche Dispensation gestattet werden (ib. a. 2), und dies ist im Alten Testamente offenbar geschehen, da die Hl. Schrift mehrfach die Gewohnheit der Juden, mehrere Frauen zu haben, erwähnt, ohne sie zu tadeln. So regelt das mosaische Gesetz Deut. 21, 15 ff. für solche Fälle das Erstgeburts- und Erbrecht. Abraham, Isaak, Jakob, Gedeon, Saul, David usw. lebten in Polygamie. Auch die Leviratsehe Deut. 25, 5 f. wird oft Bigamie gewesen sein. Die Nebenfrauen waren rechtmäßige Ehefrauen. Sie werden zwar öfters im Alten Bunde Kebsweiber (concubinae) genannt, aber nur deswegen, weil sie der ersten Frau nicht in allen äußeren Rechten und Gütern gleichstanden. Nach Augustinus De nupt. et concup. I, 13, 14 ließ Gott die Polygamie im Alten Bunde

zu, weil es eine heilige Pflicht jener Zeiten war, für die Entstehung eines zahlreichen Volkes zu sorgen, in dem die Weissagungen auf Christus erhalten bleiben sollten.

Jesus Christus hat kraft göttlicher Machtvollkommenheit die Dispens wieder zurückgenommen, und zwar, wie die Theologen zumeist annehmen, für die ganze Menschheit. Daher leben polygame Heiden oder Türken nur mit der Frau, die sie zuerst geehelicht haben, in gültiger Ehe und können nur bei Verzicht auf die Polygamie getauft werden.

Bartmann II[5] 472ff.; Billot th. 40. 41; Billuart diss. 5 a. 1; Gihr II[3] 351ff.; Gonet disp. 1 a. 3; Heinrich-Gutberlet X 341ff.; Pesch VII[5] 416ff.; Pohle III[6] 678ff.; Sasse II 393ff.; Scheeben-Atzberger IV 787ff.; Fischer 14ff.; Rive 156ff.; C. Boeckenhoff, De individuitate matrimonii. Berlin 1901; F. Cayré, Le divorce au IV[e] siècle: Echos d'Orient 1920, 295ff.

§ 72.

Die Unauflöslichkeit der Ehe.

Ein Vertrag ist innerlich unauflöslich, wenn die Personen, die ihn geschlossen haben, ihn weder durch einseitiges Zurücktreten noch durch beiderseitiges Einverständnis zu lösen imstande sind. Er ist zugleich äußerlich unauflöslich, wenn es auch keine äußere Macht gibt, die ihn zu lösen vermag. Die innere Unauflöslichkeit schließt die äußere nicht ein, und die äußere Lösbarkeit läßt die innere Unauflöslichkeit unberührt.

Man unterscheidet das matrimonium legitimum d. i. jede gültig geschlossene Ehe, auch die bloße Naturehe unter Ungetauften; das matrimonium ratum d. i. die sakramentale Ehe der Christen; das matrimonium consummatum d. i. die Ehe, in der zu der Konsenserklärung auch die copula carnalis hinzugetreten ist. Zu dieser Unterscheidung vgl. Denz. 406 und CIC 1015.

Von der Auflösung des Ehebandes (divortium perfectum) ist die bloße Trennung der Gatten von Tisch und Bett (divortium imperfectum) zu unterscheiden. Nur um die erstere handelt es sich hier.

I. Die christliche Ehe (matrimonium ratum) ist innerlich unauflöslich. Sententia fidei proxima.

Das Tridentinum stellte gegen die Reformatoren das Dogma fest, daß weder Häresie des einen Gatten noch Lästigkeit des Zusammenwohnens noch böswilliges Verlassen eine Auflösung des Ehebandes rechtfertigen kann (S. 24 can. 5, Denz. 975). Daß auch ein Ehebruch den unschuldigen Teil nicht berechtigt, die Ehe auflösen zu lassen und eine neue zu schließen, wird im can. 7 zwar nicht förmlich definiert, aber in einer Form ausgesprochen, daß es einem Dogma sehr nahe kommt: S. q. d., ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi . ., a. s. Das Konzil hat diese mildere Form

gewählt, um die Griechen, die die Auflösung der Ehe wegen Ehebruchs für statthaft erklären, nicht förmlich als Häretiker zu brandmarken.

1. Hl. Schrift. — Nach Mark. 10, 11 f. verwirft der Herr ausnahmslos jede Auflösung der Ehe: Quicunque (ὃς ἄν) dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit super eam. Et si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur. Ebenso allgemein lautet das Gesetz Luk. 16, 18. Also kein Ehegatte, aus welchem Grunde auch immer er den anderen Teil „entlassen" haben mag, ist berechtigt, eine neue Ehe zu schließen, das Eheband bleibt in voller Kraft bestehen; die versuchte Wiederverheiratung ist Ehebruch, und der Mann hat in dieser Hinsicht kein Vorrecht vor dem Weibe. Das mosaische Gesetz hatte dem Manne das Recht zugestanden, seiner Frau, „wenn sie wegen etwas Häßlichem (propter aliquam foeditatem) keine Gnade vor seinen Augen findet", den Scheidebrief (libellus repudii) zu geben. Die Ehe wurde dadurch aufgelöst, und beide Teile hatten das Recht, eine neue Ehe zu schließen (Deut. 24, 1 ff.). Dieses Recht hebt Christus auf unter Berufung auf die von Gott im Paradiese getroffene Anordnung: Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet (Mark. 10, 9). — Mit den Worten: Praecipio non ego, sed Dominus hat Paulus 1 Kor. 7, 10 f. (vgl. Röm. 7, 2 ff.) den Befehl Christi wiederholt.

Während so nach Markus, Lukas und Paulus die Auflösung des Ehebandes unter keinen Umständen berechtigt ist, gibt Matthäus dasselbe Gesetz mit einem auffälligen Zusatze wieder, der auf den ersten Blick eine Ausnahme aufzustellen scheint.

Matth. 5, 32: „Jeder, der seine Frau entläßt, es sei denn auf Grund von Unzucht (παρεκτὸς λόγου πορνείας, excepta fornicationis causa), macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe." 19, 9: „Wer immer seine Frau entläßt, nicht auf Grund von Unzucht (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, nisi ob fornicationem), und eine andere heiratet, bricht die Ehe; und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe." Unter πορνεία ist hier die von einer verheirateten Person verübte Unzucht, also vor allem der Ehebruch zu verstehen. Deutungen, die die Stelle auf voreheliche oder (infolge ungültiger Eheschließung) außereheliche Unzucht beziehen, entsprechen dem Zusammenhange nicht.

Die meisten Protestanten und die schismatischen Griechen sind der Meinung, der Herr habe den Ehebruch als rechtmäßigen Grund für eine eigentliche Auflösung der Ehe und eine Wiederverheiratung hingestellt. Auch einzelne katholische Theologen (z. B. Grimm) befürworten diese Deutung mit der Einschränkung, daß Christus nur für die damaligen Juden, nicht für die Christen diese Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze der Unauflöslichkeit der Ehe bewilligt habe. Aber diese Erklärung ist durch den Zusammenhang verboten. Denn erstens hat Christus an der zweiten Stelle unmittelbar vorher (Matth. 19, 6) die allgemeine Regel aufgestellt: „Was

also Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen." Wie könnte er gleich danach zugeben, daß der Ehebruch, der am häufigsten als Scheidungsgrund geltend gemacht wird, zu der Auflösung der Ehe berechtige? Zweitens ist an beiden Stellen der Schluß seiner Antwort zu beachten: Qui dimissam duxerit, moechatur. Der Satz gilt entweder ganz allgemein, also mit Einschluß der geschiedenen Ehebrecherin; dann folgt daraus, daß der Ehebruch das eheliche Band nicht aufgelöst hat. Oder er gilt mit der von den Griechen und Protestanten behaupteten Ausnahme, also mit Ausschluß der entlassenen Ehebrecherin; dann ergibt sich aber der Widersinn, daß eine unschuldig Entlassene nach dem Gesetze Christi schlechter gestellt wäre, als die entlassene Ehebrecherin, denn letztere dürfte eine neue Ehe schließen, erstere nicht. Ein solches Gesetz wäre geradezu ein Antrieb zu ehebrecherischen Verirrungen. Folglich kann der Herr nicht bestimmt haben, daß die Ehe im Falle des Ehebruchs auflösbar sei. Über die zahlreichen Erklärungsmöglichkeiten der beiden Matthäustexte unterrichtet am besten das Buch von Ott.

2. Tradition. – Die älteste Überlieferung ist nahezu einmütig in dem Urteile, daß es keinen Grund geben kann, der den Ehegatten die Auflösung des Ehebandes und eine Heirat mit anderen gestattet. Eine Entlassung wegen Ehebruchs wird als berechtigt anerkannt, aber die Wiederverheiratung der Geschiedenen, des Mannes oder der Frau, als Ehebruch bezeichnet. So durch Hermas Mand. IV, 6; Justinus Apol. I, 15; Clemens Alex. Strom. II, 33, 145, 3; Origenes In Matth. tom. XIV, 24; Cyprian Testim. III, 90. Tertullian Adv. Marc. IV, 34 bildet in den ersten drei Jahrhunderten die einzige Ausnahme. Später haben sich einzelne griechische Väter anscheinend durch die Staatsgesetze christlicher Kaiser, wie Konstantin d. Gr. (Cod. Iustin. l. III tit. 16 de repudiis), und eine darauf sich gründende mißbräuchliche Gewohnheit unter den Christen bestimmen lassen, im Falle des Ehebruchs dem nichtschuldigen Manne die Auflösung der Ehe und eine neue Heirat zu erlauben oder sie wenigstens zu dulden. So Basilius Ep. 188 can. 9; Epiphanius Haer. 59, 4. Darauf stützen die Griechen bis heute ihre Praxis. Auch im Abendlande konnte die grundsätzliche Verwerfung jeder Wiederverheiratung zu Lebzeiten des anderen Gatten in der Praxis nicht immer durchgeführt werden, wie der eine gewisse Schonung empfehlende 10. Kanon der Synode von Arles 314 lehrt. Aber im Prinzip wurde stets daran festgehalten, daß der Ehebruch die Ehe nicht auflöse und nur zu der Trennung von Tisch und Bett berechtige. Die Väter treten dem staatlichen Gesetze in diesem Punkte freimütig entgegen. Ambrosius In Luc. VIII, 2 ff.; Hieronymus Ep. 77, 3. – Nach Augustinus' Lehre ist die Unauflöslichkeit geradezu eines der drei Güter der Ehe, das bonum sacramenti, das vor allem im Christentum stärksten Schutz finde (De bono coni. 24, 32). Wieder und wieder tritt

er dafür in die Schranken, daß auch der Ehebruch keine Wiederverheiratung des unschuldigen oder schuldigen Teiles erlaubt mache, und stützt sich teils auf die Texte der Hl. Schrift, teils auf den Fortbestand des vinculum coniugale (besonders De adulterinis coniugiis; De nupt. et conc. I, 10, 11; Sermo 392, 2).

3. Ratio theologica. – Die Ehe ist ihrer Natur nach darauf gerichtet, Kinder nicht bloß zu erzeugen, sondern auch zu ernähren und zu erziehen. Et ideo cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturae dictamen (Thomas Suppl. qu. 67 a. 1).

Sodann ist die christliche Ehe ein Abbild der unauflöslichen Vereinigung Christi und der Kirche und muß daher ebenso unzertrennlich sein wie diese. Also nicht nur durch das bonum prolis, sondern auch durch das bonum sacramenti wird dies gefordert (ib. ad 2), und hierdurch erklärt es sich, daß die Ehe unter Christen in noch höherem Grade unauflöslich ist, als die Ehe unter Nichtgetauften.

Ferner können Verträge, die dem Gemeinwohl dienen, nicht durch private Übereinkunft aufgehoben werden. Da nun die Ehe offenbar auf das Wohl der Familie und der ganzen menschlichen Gesellschaft hingeordnet ist, so ist sie innerlich unauflöslich (ib. ad 4). Die Ehe hängt zwar in ihrem Zustandekommen von dem Willen der Kontrahenten ab, nicht aber in ihrer Zuständlichkeit.

Insbesondere wäre es in sich ungeziemend und für die Sittlichkeit höchst verderblich, wenn einem Ehebrecher aus der Sünde der Vorteil erwüchse, zu einer anderen, seinen Wünschen mehr entsprechenden Ehe übergehen zu können (ib. qu. 62 a. 5).

II. Die fleischlich vollzogene Ehe unter Christen (matrimonium ratum et consummatum) ist auch äußerlich unauflösbar. Sententia certa. CIC 1118: Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa praeterquam morte dissolvi potest.

In dem fleischlichen Vollzuge liegt zwar nicht, wie ältere Kanonisten mit Gratian wollten, die eigentliche Eheschließung, sondern auch das matrimonium ratum non consummatum ist schon eine wahre und gültige Ehe. Allein die Konsummierung fügt doch noch eine weitere Bekräftigung des Ehebundes hinzu und macht ihn in noch höherem Grade unauflöslich. Denn eine Auflösung der konsummierten Ehe ist ein Unrecht gegen die etwaige Nachkommenschaft, die einen naturrechtlichen Anspruch hat, in der Ehe geboren zu werden und aufzuwachsen, und eine schwere Schädigung der Frau

(Thomas C. gent. III, 123). Während also die Kirche das Eheband vor dem fleischlichen Vollzuge unter bestimmten Voraussetzungen noch trennen kann, ist dies nachher nicht mehr möglich. Der päpstliche Stuhl, der allein die Vollmacht zu der Auflösung einer sakramentalen Ehe besitzen kann, wenn es eine solche Gewalt auf Erden gibt, hat stets alle Ansinnen, konsummierte gültige Ehen dem Bande nach zu lösen, zurückgewiesen und sich nie das Recht dazu beigelegt.

III. Auch die nichtsakramentale Ehe (matrimonium legitimum) ist innerlich unauflöslich. Sententia fidei proxima.

Nach Trid. S. 24 init. hat Adam vom Hl. Geiste erleuchtet die „dauernde und unauflösliche Verknüpfung des Ehebundes" ausgesprochen. Der Syllabus Pius' IX 1864 prop. 67 (Denz. 1767) verwirft die Behauptung, es bestehe keine naturrechtliche Unauflöslichkeit der Ehe und die Staatsgewalt könne eine Ehe wirklich und eigentlich trennen.

Als Beweis dient der Ausspruch Adams Gen. 2, 24 über die Einheit und Beständigkeit der Ehe und die Wiederholung seiner Worte durch Christus (Matth. 19, 5), der zu ihrer Bekräftigung hinzufügt: Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet (V. 6). Den Hinweis der Pharisäer auf den von Moses bewilligten Scheidebrief lehnt der Herr mit den Worten ab, daß nur wegen der Herzenshärte der Juden diese Ausnahme gestattet worden sei: Ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras; ab initio autem non fuit sic (V. 8).

Fälle äußerlicher Lösbarkeit der Ehe.

I. Ein matrimonium ratum non consummatum wird dadurch aufgelöst, daß einer von beiden Gatten die solemnis professio religionis ablegt. De fide nach Trid. S. 24 can. 6 gegen die Reformatoren. Schon Alexander III und Innozenz III hatten die Rechtsfrage in diesem Sinne entschieden (Denz. 396. 409). Vgl. CIC 1119.

Religio bedeutet hier Orden. Es ist die Ablegung der feierlichen Gelübde in einem vom Papste approbierten Orden gemeint. Weder die Gelübde in einer bloßen Kongregation noch die einfachen Gelübde in einem approbierten Orden haben die genannte Wirkung.

Einem Neuverehelichten steht das sog. privilegium bimestrale zu, d. h. er kann sich in den zwei ersten Monaten nach der Eheschließung dem Vollzuge der Ehe entziehen und hat das Recht, auch gegen den Willen des anderen Teiles in einen Orden einzutreten. Später ist es ihm nur mit Erlaubnis des anderen gestattet.

Die Hl. Schrift enthält hierüber begreiflicherweise nichts. Aber in der Überlieferung hat das Dogma insofern eine Grundlage,

als die Väter nicht selten solchen Personen hohes Lob spenden, die alsbald nach der Eheschließung den Gatten oder die Gattin verlassen haben, um stete Enthaltsamkeit zu üben. Ambrosius De virg. II, 3, 19; Augustinus Conf. VIII, 6; Epiphanius Haer. 77; Gregor d. Gr. Dialog. III, 14.

Der innere Grund für das Recht des Verheirateten, in einen Orden einzutreten, ist die größere Leichtigkeit, im Orden ein Leben der Vollkommenheit zu führen. Das Recht erlischt erst, wenn ihn der andere Teil durch die Konsummierung der Ehe förmlich in Besitz genommen hat (Thomas Suppl. qu. 61 a. 1). Wie die Auflösung der nichtvollzogenen Ehe durch die feierliche Ordensprofeß theologisch zu erklären ist, ob sie aus dem Naturrecht oder aus dem positiven göttlichen oder dem kirchlichen Recht abgeleitet werden kann, ist umstritten.

II. Ein matrimonium ratum non consummatum kann auch durch päpstliche Dispens aufgelöst werden. Sententia communis.

Diese Vollmacht wird seit Jahrhunderten von den Päpsten ausgeübt, in neuerer Zeit häufig. Für die Prüfung der Gesuche ist die Sakramentskongregation zuständig, das Urteil spricht der Papst selbst. Die Dispens wird zwar nicht ohne Gründe, aber, wenn der Nichtvollzug der Ehe feststeht, in der Regel gewährt.

Die Sicherheit des Lehrsatzes ergibt sich daraus, daß die Praxis der Kirche so lange Zeit hindurch in einer so wichtigen Angelegenheit nicht fehlgehen kann. Im übrigen muß man sich damit bescheiden, daß die Unmöglichkeit der Lehre nicht beweisbar ist.

III. Eine von Ungetauften geschlossene und vollzogene Ehe kann zugunsten des Glaubens kraft des „paulinischen Privilegs“ aufgelöst werden. Sententia certa. CIC 1120.

Das Privilegium Paulinum ist nach 1 Kor. 7, 12 ff. folgendes: Wenn von zwei nichtchristlichen Ehegatten der eine die Taufe empfängt, so kommt es darauf an, ob der ungläubig gebliebene Teil bereit ist, die Ehe fortzusetzen. Stimmt er zu, so sollen sie vereinigt bleiben. Im anderen Falle soll die Ehe als geschieden gelten. V. 15: Quodsi infidelis discedit, discedat; non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi; in pace autem vocavit nos Deus. Der Ungläubige muß bereit sein, die Ehe „im Frieden“, ohne „Knechtung“ des gläubigen Teiles, also vor allem ohne schwere Belästigung in sittlicher und religiöser Hinsicht, fortzusetzen. Will er es nicht, so ist der gläubige Teil berechtigt, ihn zu entlassen und eine neue Ehe zu schließen. Mit dieser Eheschließung, nicht vorher, ist das Band der früheren Ehe gelöst

(CIC 1123 ff.; Thomas Suppl. qu. 59 a. 5 ad 2). Will sich der Ungläubige aber der genannten Bedingung fügen, so ist nach Thomas a. 5 zu urteilen: Potest fidelis libere discedere, sed discedens non potest alteri nubere. In diesem Falle wird also die Ehe nicht dem Bande nach gelöst.

Nach dem kanonischen Recht soll die Absicht des ungläubigen Teiles, sine blasphemia divini nominis et sine pertractione ad mortale peccatum (nach Innozenz III, Denz. 405) die eheliche Gemeinschaft fortzusetzen, nicht durch private Anfrage, sondern amtlich durch die Kirche festgestellt werden (interpellatio coniugis). Doch dürfte die Gültigkeit der neuen Eheschließung nicht davon abhängen. Es muß nur auf irgendeine Weise festgestellt sein, daß der Ungläubige der genannten Bedingung nicht genügen will. Ist es physisch oder moralisch unmöglich, eine Erklärung des ungläubigen Teiles zu erlangen, so kann der Papst von der Fragepflicht entbinden. CIC 1121.

Bartmann II⁵ 474 ff.; Billot th. 42–46; Billuart diss. 5 a. 2; Gihr II³ 355 ff.; Gonet disp. 5; Heinrich-Gutberlet X 345 ff.; Pesch VII⁵ 383 ff.; Pohle III⁶ 676 ff.; Sasse II 404 ff.; Scheeben-Atzberger IV 790 ff.; Fischer 18 ff.; Rive 117 ff.; M. Denner, Die Ehescheidung im N. Test. Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Vätern. Paderborn 1910; A. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung. Münster 1911; K. Benz, Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz. Freiburg 1914; A. Cigoi, Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition. Paderborn 1895; H. Didon, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehescheidung. Übers. von C. M. Schneider. Regensburg 1893; J. Fahrner, Die Geschichte der Ehescheidung. I. Freiburg 1903; A. Scharnagl, Das feierliche Gelübde als Ehehindernis in seiner geschichtlichen Entwicklung. Freiburg 1908; J. Biederlack, Über das sog. paulinische Priviegium: Zeitschrift für kath. Theologie 1883, 304 ff.

§ 73.

Die kirchliche Gewalt über die Ehe.

Die christliche Ehe untersteht nicht nur dem göttlichen, sondern auch dem kanonischen Rechte. De fide. Trid. S. 24 can. 12: S. q. d., causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos, a. s. Vgl. CIC 1016.

Das in dieser Glaubensentscheidung festgestellte Recht ist

1. der Kirche von Christus selbst unmittelbar verliehen (ius nativum sive originarium). Die Kirche hat sich die Gewalt weder angemaßt noch ist sie ihr durch die Gunst der Fürsten übertragen worden. Pius VI hat in der Bulle Auctorem fidei 1794 (Denz. 1559) die Behauptung der Synode von Pistoia für häretisch erklärt, daß der Kirche kein ius proprium zur Aufstellung trennender Ehehindernisse zukomme und dieses Recht vielmehr ein ius originarium der Staatsgewalt sei. Vgl. auch Denz. 1769. 1770.

2. Es ist ein allgemeines Recht der Kirche (ius universale) d. h. es erstreckt sich auf alle Fragen, die unmittelbar oder mittelbar das Ehesakrament betreffen. Als die Gallikaner und Febronianer den tridentinischen Kanon 12 so deuteten, daß nicht alle Ehesachen gemeint seien oder daß neben der kirchlichen auch eine staatliche Zuständigkeit in diesen Sachen bestehen könne, schnitt Pius VI im Jahre 1788 in einem Breve an den Bischof von Motula diese Ausflucht durch eine authentische Erklärung des Kanons ab: omnes causas matrimoniales ad solam ecclesiam spectare.

3. Es kommt ausschließlich der Kirche zu (ius exclusivum) d. h. keine Gewalt außer der Kirche hat in diesen Fragen etwas zu entscheiden. So lehrt Pius VI in dem soeben angeführten Breve. Ferner verurteilte Pius IX im Jahre 1864 in dem Syllabus errorum modernorum folgenden Satz der Naturrechtsschule: Causae matrimoniales et sponsalia suapte natura ad forum civile pertinent (Denz. 1774). Vgl. Leos XIII Enzyklika Arcanum divinae über die Ehe 1880 (Denz. 1854).

Beweis des Dogmas.

1. Der tiefste Grund der kirchlichen Gewalt über die Ehe ist die Tatsache, daß Jesus Christus den Ehevertrag zu einem Sakramente erhoben hat. Wie niemand bezweifelt, daß nur die Kirche das Recht hat, Bestimmungen über die anderen Sakramente zu erlassen, so muß dasselbe hinsichtlich des Ehesakramentes gelten. Die Ehe ist durch die Anordnung Christi mit ihrem ganzen Wesen der rein natürlichen Ordnung entrückt und in die Ordnung der Gnade aufgenommen. Die Verwalterin der Gnadenmittel ist aber allein die Kirche. Eine Teilung der Gewalt zwischen Kirche und Staat, wie die Gallikaner sie befürworteten, so daß die Kirche über das Sakrament, der Staat über den Ehevertrag zu befinden habe, ist unmöglich, da ja im Christentum der eheliche Vertrag selbst das Sakrament ist.

Somit kommt der Kirche und ihr allein das Recht zu, verbietende und trennende Ehehindernisse aufzustellen (vgl. Trid. S. 24 can. 3 und 4), Vorschriften über die Verlöbnisse zu erlassen (vgl. Pius VI Auct. fidei, Denz. 1558; Pius IX Syll., Denz. 1774), von Ehehindernissen zu dispensieren, soweit das Naturrecht oder positive göttliche Recht keine unübersteiglichen Schranken setzt (vgl. Trid. l. c. can. 3; Pius VI l. c. 1559. 1560), die Streitfälle bezüglich der Verlöbnisse und der Ehen zu entscheiden in allem, was sich auf ihre Existenz, ihre Geltung, ihre wesentlichen oder durch göttliches oder kirchliches Recht festgesetzten Wirkungen bezieht.

Der weltlichen Gesetzgebungs- und Rechtssprechungsgewalt verbleiben die rein bürgerlichen Folgen der Ehe (CIC 1016). Dahin gehören Mitgift, Gütergemeinschaft oder Gütertrennung, Witweneinkommen, Standesrechte, Testierfähigkeit, Erbrecht u. ä. Es läßt sich nicht verkennen, daß solche Folgen der christlich-sakramentalen Eheschließung in die bürgerliche Ordnung eingreifen und daher dem staatlichen Rechtsbereiche angehören. Überschreitungen dieser Rechtssphäre werden von der Kirche grundsätzlich zurückgewiesen. Insbesondere protestiert sie gegen staatliche Gesetze, die eine bürgerliche Eheschließung vorschreiben, kirchliche Ehehindernisse beseitigen und eine bürgerliche Auflösung des Ehebandes ermöglichen wollen, Gesetze, die sich zu dem der christlichen Ehe wesentlichen sakramentalen, übernatürlichen Charakter in offenen Gegensatz stellen und große Gefahren für den Glauben und die Sittlichkeit heraufbeschwören. Aber da der Staat von der Ziviltrauung wichtige bürgerliche Rechtswirkungen abhängig macht, so dürfen und sollen die Gläubigen sich diesen Vorschriften fügen. Doch müssen sie darüber unterrichtet werden, daß sie bei dem Zivilakte keine wirkliche Ehe schließen und daß sie die kirchliche Trauung möglichst bald folgen lassen müssen.

2. Die Kirche hat sich von alters her das Recht der Ehegesetzgebung beigelegt. Bereits die Synode zu Elvira zwischen 306 und 312 can. 15 und die Synode zu Neocäsarea 314 can. 2 haben trennende Ehehindernisse aufgestellt. Nachdem die Kaiser christlich geworden waren, wurde schon bald die Ehegerichtsbarkeit in weitem Umfange den Bischöfen überlassen. In Sachen der Ehescheidung hielt die abendländische Kirche und zunächst, wie es scheint, zum größeren Teile auch die griechische an den strengeren Grundsätzen der Hl. Schrift gegen die laxen staatlichen Gesetze fest. Die Kirche hat eine eigene reiche Gesetzgebung in Ehesachen entfaltet und nie ihr Recht dazu preisgegeben oder es dem staatlichen Rechte unterstellt.

Billot th. 47 et 48; Gihr II³ 369 ff.; Heinrich-Gutberlet X 358 ff.; Pesch VII⁵ 441 ff.; Pohle III⁶ 700 ff.; Sasse II 445 ff.; Scheeben-Atzberger IV 796 ff.; Rive 203 ff.; J. Hollweck, Das Civileherecht des Bürgerlichen Gesetzbuches im Lichte des kanonischen Rechtes. Mainz 1900; F. Huszár, De potestate ecclesiae circa matrimonium. Rom 1900; A. Resemans, De competentia civili in vinculum coniugale infidelium. Rom 1887; A. de Roskovàny, Matrimonium in ecclesia catholica potestati ecclesiasticae subiectum. 4 Bde. Budapest 1870—1882.

Die Lehre von den letzten Dingen.

Literatur: L. Billot, Quaestiones de novissimis. 3. Aufl. Rom 1908; E. Hugon, Tractatus dogmatici. 4. Bd. Paris 1922; J. Keel, Das jenseitige Leben. 3 Bde. Einsiedeln 1868 ff.; E. Méric, Das andere Leben. Übers. Mainz 1882; J. H. Oswald, Eschatologie. 5. Aufl. Paderborn 1893; D. Palmieri, De novissimis. Rom 1908; W. Schneider, Das andere Leben. 14. Aufl. Paderborn 1919; J. Zahn, Das Jenseits. 2. Aufl. Paderborn 1920. – Vgl. die Lehrbücher Bd. I[5] 85 f.

L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament. Freiburg 1890; Ders., Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg 1896; M. Flunk, Die Eschatologie Altisraels: Zeitschrift für kath. Theol. 1887, 447 ff.; Th. Keicher, Die Eschatologie des Buches Job: Katholik 1902 II 513 ff.; J. Royer, Die Eschatologie des Buches Job. Freiburg 1901; M.-J. Lagrange, Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières: Revue Bibl. 1907, 85 ff.; C. M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften. Freiburg 1899; Ders., Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. Mainz 1900; S. Scaglia, I „novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa. Rom 1910; J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des h. Ambrosius. Paderborn 1907; J. Stiglmayr, Die Eschatologie des Ps.-Dionysius: Zeitschrift für kath. Theol. 1898, 1 ff.

Den Abschluß der Dogmatik bildet die Lehre von den letzten Dingen oder die Eschatologie (von *τὰ ἔσχατα*, lat. novissima, vgl. Sir. 7, 40). Während die übrigen Werke Gottes für uns teils der Vergangenheit, teils der Gegenwart angehören, liegt der Gegenstand der Eschatologie für uns noch ganz in der Zukunft. Es sind die Endereignisse für den einzelnen Menschen und für die Gesamtheit und die dann eintretenden Zuständlichkeiten. Sie sind die Krönung und Vollendung des göttlichen Wirkens in der Welt, der Ruhepunkt, dem die irdische Entwicklung nach dem Weltplane Gottes entgegengeht und der zuletzt unter nochmaligem machtvollen, erhabensten Eingreifen Gottes erreicht wird. Von diesen göttlichen Veranstaltungen, die man die aktive Vollendung nennen kann, und von ihren Wirkungen in den Menschen und in dem Weltall, der passiven Vollendung, hat die Eschatologie zu handeln. Der erste Teil erörtert die Endereignisse, die den Einzelmenschen, die gesamte Menschheit und die vernunftlose Welt betreffen, der zweite Teil die Endzustände.

1. Teil.

Die Endereignisse.

1. Kapitel.

Die Ereignisse am Lebensende des einzelnen.

§ 1.

Der Tod.

Das natürliche oder leibliche Leben des Einzelmenschen findet sein Ende in dem natürlichen oder leiblichen Tode. Der Tod ist die Trennung der Seele von ihrem Leibe. Seine unmittelbare physische Ursache ist eine plötzlich oder allmählich, gewaltsam oder ganz naturgemäß eintretende Veränderung in den Bestandteilen des Leibes, die ihn untauglich macht, fernerhin die belebende und gestaltende Tätigkeit der Seele aufzunehmen. Die materialistische Auffassung, wonach der Tod nichts anderes ist, als ein Zerfall, eine Auflösung des Körpers, ist mit dem unbestreitbaren Vorhandensein eines geistigen Lebensprinzips in der menschlichen Natur (vgl. Bd. II[5] 91 ff.) unvereinbar.

In der Hl. Schrift heißt der Tod *θάνατος*, mors. Sein Wesen wird als die Auflösung des Menschen bestimmt (dissolutio, resolutio Phil. 1, 23; 2 Tim 4, 6), als der Ausgang der Seele aus dem Körper, der zur Erde zurückkehrt (Ps. 145, 4; Gen. 3, 19; Pred. 12, 7), oder bildlich als Abbruch des irdischen Wohnhauses (2 Kor. 5, 1), Abbruch des Zeltes (2 Petr. 1, 14), oder kurz Ausgang (Hebr. 13, 7), Ende (Matth. 10, 22). Andere Namen, die den Ausblick auf den Fortbestand der Seele in der Trennung vom Leibe enthalten, sind: Versammeltwerden zu dem Volke oder zu den Vätern oder Heimgang zu ihnen (Gen. 15, 15; 25, 8. 17; 49, 29. 32 u. ö.), Entschlafen (Deut. 31, 16 u. ö., im Neuen Testament besonders mit dem Zusatze: in Christus 1 Kor. 15, 18; 1 Thess. 4, 12 ff.), Eintritt in die Ruhe (Apok. 14, 13), Rückkehr des Geistes zu Gott (Pred. 12, 7).

I. Der Tod des Menschen ist durch die Sünde Adams in die Welt gekommen. De fide.

Unter den Strafen, die Adam für seine Sünde erfuhr, nennt das Konzil von Trient S. 5 can. 1 den „Tod, den Gott ihm vorher angedroht hatte", und nach can. 2 hat Adam nicht sich allein geschadet, sondern außer anderen Strafen auch den Tod „auf das gesamte Menschengeschlecht übergeleitet". Vgl. Denz. 1006. 1517.

Diese Wahrheit kommt schon in der biblischen Erzählung von dem Sündenfalle Adams, in der göttlichen Strafandrohung und in dem Strafurteil zum Ausdruck. Sehr bestimmt erklärt Weish. 2, 23 f., daß Gott den Menschen unsterblich (inexterminabilem, *ἐπ' ἀφθαρσίᾳ*) erschaffen hat, durch den Neid des Teufels aber der Tod in den Erdkreis eingedrungen ist. In wuchtiger Sprache verkündigt Paulus Röm. 5, 12: Per unum hominem peccatum in hunc

mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, und V. 15: Unius delicto multi mortui sunt. Mit voller Einmütigkeit tritt auch die kirchliche Überlieferung für diese Wahrheit ein. Besonders verteidigte Augustinus sie, als die Pelagianer hinsichtlich der Todesnotwendigkeit jeden Unterschied zwischen dem paradiesischen und dem jetzigen Zustande des Menschen in Abrede stellten. Der Tod, der dem Menschen an sich natürlich ist, war im Paradiese durch eine übernatürliche Gabe des Schöpfers aufgehoben; aber Adam verlor diese Gabe, das posse non mori, für sich und seine ganze Nachkommenschaft; und wegen dieses Zusammenhanges mit der Schuld Adams, die die Schuld aller geworden ist, hat der Tod im gegenwärtigen Zustande zugleich den Charakter einer Strafe. Thomas 2, 2 qu. 164 a. 1 ad 1: Mors et est naturalis propter conditionem materiae et est poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

II. Alle erbsündlichen Menschen unterstehen der Notwendigkeit zu sterben. De fide. Höchstwahrscheinlich erfährt dieses Gesetz keine Ausnahme. Sententia communior.

Das kirchliche Lehramt (Trid. S. 5 can. 2) hat besonders auf Grund von Röm. 5, 12 den Übergang des Todes auf alle Nachkommen Adams als Glaubenssatz ausgesprochen. Die Erfahrung bestätigt, daß der Tod das allgemeine Los aller Menschen ist.

Jesus Christus, über den Sünde und Tod keine Gewalt hatten, hat sich dem Tode freiwillig nach dem Ratschlusse des Vaters unterzogen, um die Macht des Todes über uns zu brechen (Hebr. 2, 14; 2 Tim. 1, 10). Auch für die hehre Gottesmutter bestand infolge ihrer Freiheit von der Erbsünde keine Strafverbindlichkeit, den Tod zu erleiden; aber damit sie ihrem göttlichen Sohne auch in dieser Hinsicht ähnlich sei, sollte sie sterben und so in die Herrlichkeit eingehen.

Henoch ist nach Gen. 5, 24; Sir. 44, 16; Hebr. 11, 5 wunderbar vor dem Tode bewahrt worden (tulit, transtulit illum Deus, ne videret mortem). Elias fuhr nach 4 Kön. 2, 11ff. in feurigem Wagen im Sturme gen Himmel (ascendit Elias per turbinem in coelum). Aber diese Bewahrung der beiden Altväter vor dem Tode ist keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze des Sterbenmüssens. Denn es ist nach Apok. 11, 3ff. anzunehmen, daß beide, wenn sie vor dem jüngsten Tage wiedergekommen und als „Zeugen" vor die Völker getreten sind – die gesamte Überlieferung versteht unter den beiden Zeugen Henoch und Elias –, alsdann den Tod erleiden werden. V. 7: Et cum finierint testimonium suum, bestia, quae ascendit de abysso, faciet adversum eos bellum et vincet eos et occidet eos. — Vereinzelte Stimmen haben in der alten Kirche auch für den Evan-

geliſten **Johannes** mit Rückſicht auf die Worte Jeſu zu Petrus Joh. 21, 22 (Sic eum volo manere, donec veniam, quid ad te?) ein ähnliches Bewahrtwerden vor dem Tode behauptet (vgl. etwa R. A. Lipſius, Die apokryphen Apoſtelgeſchichten und Apoſtellegenden. 1. Bd. Braunſchweig 1883, 490 ff.). Aber nach der beſtbeglaubigten Leſart hat Jeſus bloß hypothetiſch geſprochen: Si eum volo manere, donec veniam, quid ad te?

Ob die Menſchen, die bei der zweiten Ankunft Chriſti noch leben werden (1 Kor. 15, 51; 1 Theſſ. 4, 12 ff.; 2 Tim. 4, 1), von dem Tode befreit bleiben, war ſchon unter den Vätern ſtrittig. Die Griechen bejahten es durchweg, weil die verbreitetſte (wahrſcheinlich echte) Leſart von 1 Kor. 15, 51 lautet: „Wir werden zwar nicht alle entſchlafen, aber alle verwandelt werden." Die meiſten Lateiner verneinten es, weil ſie ebenſo wie die Vulgata laſen: „Wir werden zwar alle auferſtehen, aber nicht alle verwandelt werden." Auguſtinus Retr. II, 33 läßt beide Möglichkeiten offen: Aut enim non morientur, aut de vita ista in mortem et de morte in aeternam vitam celerrima commutatione tanquam in ictu oculi transeundo mortem non sentient. Die zweite dieſer Erklärungen empfiehlt ſich mehr, weil 1 Kor. 15, 22 die Allgemeinheit des Todes und der Auferweckung vom Tode ſo ſtark betont wird. Darum iſt wohl anzunehmen, daß das *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα* (V. 51) nicht das Entſchlafen, ſondern nur den **längeren** Todesſchlaf, das Ruhen im Grabe in Abrede ſtellt. V. 52 hebt nachdrücklich das Plötzliche des Vorganges der Auferſtehung und Umwandlung hervor. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daß auch hier keine Ausnahme von der allgemeinen Todesnotwendigkeit vorliegt, wie auch Thomas 1, 2 qu. 81 a. 3 ad 1 ſchreibt: Probabilius et convenientius tenetur, quod omnes illi, qui in adventu Domini reperientur, morientur et post modicum resurgent.

III. **Mit dem Tode iſt nach Gottes Anordnung die Zeit des Verdienſtes und Mißverdienſtes beendigt. Der Pilgerzuſtand** (status viae) **hört auf, der Endzuſtand** (status termini) **tritt ein. Der Gerechte kann nicht mehr ſündigen, der Ungerechte ſich nicht mehr bekehren.** Fidei proximum.

Gegenſätze gegen dieſe Wahrheit ſind die Lehre von der **Seelenwanderung** (Palingeneſie, Metenſomatoſe, Metempſychoſe, Reïnkarnation) und die Lehre von der **Wiederherſtellung** im Jenſeits (Apokataſtaſis).

Von alters her ſind ägyptiſche und indiſche Religionsformen, die philoſophiſchen Syſteme eines Pythagoras, Empedokles und Plato, gnoſtiſche Sekten und der Manichäismus für die **Seelenwanderung** eingetreten. Der Tod führt dieſen Vorſtellungen gemäß keine endgültige Entſcheidung über das Schickſal der Seele herbei, ſondern die abgeſchiedene Seele muß je nach ihrem Zuſtande zur Läuterung das Erdenleben in einem anderen Leibe wiederholen oder hat ſogar in einem Tierleibe, in einer Pflanze zu wohnen, um durch Läuterung zu neuem Leben in menſchlichem Leibe befähigt zu werden. In unſeren Zeiten ſind dieſe Verirrungen durch Leſſing, Goethe, Fichte, Schleiermacher, Nietzſche und andere begünſtigt worden, und vor allem wirbt die neuere Theoſophie und Anthropoſophie mit größtem Eifer für ihre dem Buddhismus entnommene Reïnkarnationslehre, wonach die Seele ſo lange von Leib zu Leib wandern muß, bis das Karma, jenes

in ihr Wesen eingedrungene Gepräge, das das Leibesleben ihr gegeben hat, völlig wieder ausgetilgt ist.

Die Lehre von der Wiederherstellung im Jenseits behauptet in ihrer origenistischen Gestalt die Bekehrung aller, auch der verworfensten Menschen und der Dämonen. Nimmt die Sühne und Reinigung im Feuer auch unermeßliche Zeiträume in Anspruch, endlich kehren doch alle Geister zu Gott zurück (*ἀποκατάστασις πάντων*). Origenes selbst hielt aber auch diesen Abschluß nicht für endgültig, sondern nahm einen ewigen Kreislauf an, indem die zur seligen Anschauung Gottes gelangten Geister von neuem von ihm abfallen und von neuem zur Läuterung in die Materie eingekerkert würden. Diese phantastische Vorstellung wurde jedoch sogar von seinen treuesten Anhängern, zu denen Theognost, Pierius, Didymus, Evagrius, Gregor von Nyssa gehörten, abgelehnt. Nur die jenseitige Bekehrungsmöglichkeit und die tatsächliche Endbeseligung aller wurde von den Origenisten festgehalten und verteidigt. Im Reformationszeitalter huldigten die Wiedertäufer der Apokatastasislehre, und im heutigen Protestantismus hat sie nach dem Vorgange Schleiermachers manche Freunde. Auch Schell nahm eine Bekehrung und Reinigung von schwerer Sünde im jenseitigen Leben, aber keine allgemeine Wiederherstellung an. Nur von der „Sünde mit erhobener Hand" (vgl. Num. 15, 30) gebe es dort keine Umkehr.

Die kirchliche Anschauung kam besonders auf einer Synode zu Konstantinopel im Jahre 543, deren Beschlüsse die Gutheißung des Papstes Vigilius erhielten, zum Ausdruck. Das Konzil verdammte im can. 9 (Denz. 211) die Behauptung, daß „die Strafe der Dämonen und gottlosen Menschen einmal ein Ende nehmen oder daß eine Apokatastasis von Dämonen oder gottlosen Menschen eintreten werde". Zehn Jahre später wurde die Apokatastasis von neuem zu Konstantinopel verworfen, und die allgemein gehaltene Verurteilung des Origenes auf dem sechsten, siebten und achten ökumenischen Konzil erstreckt sich ohne Zweifel auch auf diese Lehre. Für das Vatikanum 1870 war die Erhebung unseres Satzes zum Dogma vorbereitet worden; das vorzeitige Ende der Kirchenversammlung vereitelte die Ausführung des Planes. Die theosophischen Lehren sind am 15. Juli 1919 durch ein Dekret des Hl. Offiziums für unvereinbar mit der katholischen Lehre erklärt worden.

1. Die Hl. Schrift lehrt, daß sich mit dem Tode das Schicksal des Menschen für immer entscheidet und die Zeit des Verdienens aufhört. Schon das Alte Testament deutet dies an, wenngleich völlig klare Vorstellungen über die Bedeutung des Todes zu einer Zeit, in der die künftigen Güter erst ihren Schatten vorauswarfen (Hebr. 10, 1), noch nicht zu erwarten sind. Pred. 9, 5: „Die Lebenden wissen, daß sie sterben müssen, die Toten aber wissen nichts mehr und können nichts mehr verdienen". V. 10: „Tu eifrig, was immer deine Hand schaffen kann; denn in der Unterwelt, wohin du eilst, ist nicht Werk, nicht Vernunft, nicht Weisheit, nicht Wissenschaft." An jüdische Vorstellungen vom Jenseits knüpft der Herr in der

Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus an (Luk. 16, 19 ff.). Letzterer wird von den Engeln in den „Schoß Abrahams“ getragen, wo die frommen Vorväter dem messianischen Heile entgegenharren; der reiche Prasser aber kommt an den Ort der Qual, und zwischen beiden ist eine unübersteigliche Kluft (V. 26). Diese Kluft hat sich sofort nach dem Tode aufgetan, ebenso wie bei der Ankunft des Bräutigams die törichten Jungfrauen für immer von den klugen getrennt werden (Matth. 25, 1 ff.). Der Spruch des Weltenrichters, der ausschließlich die Taten des gegenwärtigen Lebens in Betracht zieht, gilt für die ganze Ewigkeit (25, 34 ff.). Nur der „Tag“ ist die Zeit des „Wirkens“ d. i. des Verdienens; „es kommt die Nacht (der Tod), da niemand mehr wirken kann“ (Joh. 9, 4). Darum sollen wir nach dem Apostel Gal. 6, 10 das Gute tun, „solange wir Zeit haben“; die Zeit der „Aussaat“ (V. 8 f.) ist ihm offenbar das irdische Leben. Auch 2 Kor. 5, 1—10 stellt er das irdische Leben und das Jenseits einander gegenüber: Nach dem Tode erhalten wir eine ewige Wohnung im Himmel.

2. Die Väter mit Ausnahme der wenigen origenistisch gesinnten erklären es für unmöglich, sich nach dem Tode noch zu bekehren oder Verdienste zu sammeln. Daher ihre dringenden Mahnungen, rechtzeitig Buße zu tun. So heißt es im sogenannten zweiten Clemensbriefe 8, 2 f.: „Solange wir in dieser Welt sind, laßt uns für das Böse, das wir im Fleische verübt haben, aus ganzem Herzen Buße tun, auf daß wir von dem Herrn gerettet werden, solange wir Zeit zur Buße haben. Denn nach unserem Ausgang aus der Welt können wir dort nicht mehr bekennen noch büßen.“ Mit tiefem Ernste schreibt Cyprian Ad Demetr. 24 f. von den Qualen der Hölle: „Dann wird der Schmerz der Strafe ohne Frucht der Buße sein, eitel das Weinen und unwirksam das Flehen . . . Hier wird das Leben entweder verloren oder festgehalten, hier sorgt man durch den Dienst Gottes und die Frucht des Glaubens für das ewige Heil.“ Vgl. De mortal. 3. 7. 15. Gregor von Nazianz Orat. 16, 7.: „Besser ist es jetzt gezüchtigt und gereinigt, als der dortigen Pein überliefert zu werden, da es die Zeit der Strafe, nicht der Läuterung sein wird.“ Chrysostomus In 1 Cor. hom. 42, 3 bittet und beschwört seine Zuhörer, sich zu bekehren, damit sie nicht wie der reiche Prasser „nach ihrem Hinscheiden nutzlos dort weinen und jammern, ohne Heilung zu finden“. Augustinus De civ. Dei XXI, 24, 5: Frustra itaque homo post hoc corpus inquirit, quod in hoc corpore sibi comparare neglexit. Vgl. Enchir. 110; Hieronymus In Eccl. 9, 5.

3. Der Vernunft erscheint es sehr angemessen, daß Gott für die Möglichkeit der Besserung und des Verdienstes einen endgültigen Abschluß angeordnet hat. Denn sonst befände sich der Mensch immer in der Prüfung und Entwicklung und würde niemals Gott in seiner ewigen Ruhe und Vollendung ähnlich werden. Nur dem pantheistisch gedachten, sich erst selbst verwirklichenden, nie vollendeten Gott entspricht ein nie zur Vollendung gelangendes Menschenleben. Andererseits wäre auch die Aussicht auf eine bloß vorübergehende Verstoßung und Bestrafung nicht geeignet, den Sünder wirksam vor schwerer Sünde zurückzuschrecken. – Daß aber gerade der Tod den status viae des Menschen beendigt, erscheint deswegen als eine höchst weise Anordnung Gottes, weil darin ein mächtiger Antrieb liegt, das Erdenleben gut zu benutzen, und weil wir nur bis zum Tode als vollständige Menschen mit allen unseren Kräften das Endziel erstreben können. Vgl. Thomas C. gent. IV, 92—95.

Gegen die theosophische und anthroposophische Lehre von der Seelenwanderung und Wiedereinkörperung spricht ferner vom philosophischen Standpunkte: 1. Daß sie die Natureinheit des Menschenwesens aufhebt, indem die angeblich von Ewigkeit existierende Seele, ein reiner Geist, in der Zeit wider ihre Natur mit einem Körper verbunden wird. Diese Verbindung läßt sich philosophisch überhaupt nicht begründen, da sie durch das Wesen der rein geistigen, bereits für sich bestehenden Seele nicht gefordert, vielmehr geradezu abgelehnt wird. 2. Wenn die Seele nach dem Tode reïnkarniert d. h. nicht etwa (in der Auferstehung) mit ihrem früheren Leibe wieder vereinigt wird, sondern in einen neuen Leib eingeht und so von Leib zu Leib wandert, damit das Karma allmählich völlig überwunden und ausgetilgt werde, so steht diese Begründung mit der rein geistigen Natur der Seele in Widerspruch. Denn das Karma, diese aus dem früheren Leibesleben zurückgebliebenen Spuren des Leiblichen, soll ja geradezu in das Wesen der Seele eingedrungen sein, Stoffliches wird dem Geiste beigelegt. 3. Etwaige üble Neigungen oder Anlagen, die der Menschenseele von Geburt anhaften, brauchen durchaus nicht aus einem früheren menschlichen Leben derselben Seele herzurühren. Sie erklären sich so, daß die Bestimmtheiten des Leibes, die dieser von Eltern und Voreltern erhalten hat, die Seele beeinflussen. Nicht eigene Verfehlungen aus einem früheren Dasein haben die Kinder zu büßen, sondern sie stehen unter den Nachwirkungen von Sünden der Eltern oder Voreltern. Indem die leibliche Beschaffenheit durch diese viel beeinflußt ist, greift diese Unordnung in die seelischen Anlagen hinüber, sobald sich Seele und Leib zur Einheit verbinden.

Bartmann II[5] 482 ff.; Billot qu. 1; Heinrich-Gutberlet X 364 ff.; Hugon IV 398 ff.; Pohle III[6] 717 ff.; Scheeben-Atzberger IV 808 ff.; Schneider[14] 1 ff.; Zahn[2] 35 ff.; Fr. G. Ginello, De notione atque origine mortis. Breslau 1868; A. Schulz, Der Sinn des Todes im A. T. Braunsberg 1919; W. Kohler, Der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode: Katholik 1902 II 221 ff.; G. Arnaud d'Agnel, La mort et les morts d'après s. Augustin. Paris 1916; A. Mager, Theosophie und Christentum. Berlin 1922, 59 ff.

§ 2.
Das besondere Gericht.

Unmittelbar nach dem Tode findet das besondere Gericht statt d. h. ein göttlicher Richterspruch entscheidet sofort endgültig über das ewige Schicksal jedes Verstorbenen. Fidei proximum.

Statt der sofortigen endgültigen Entscheidung über das Los des Menschen nehmen nicht wenige einen bis zum Weltgerichte dauernden Zwischenzustand an, den sie Seelenschlaf oder Seelentod nennen. Der biblische Ausdruck „die Entschlafenen“, der nur bildlich gemeint ist, mag auf die Entstehung des Irrtums eingewirkt haben. In alter Zeit nahmen Nazaräer, Tatian, arabische Christen im 3. Jahrhundert (die Thnetopsychiten) diesen Zwischenzustand an. Im 16. Jahrhundert ließen Wiedertäufer, Arminianer und Sozinianer die Verirrung wieder aufleben. Luther begünstigte sie, wogegen Calvin sie bekämpfte. Auch bei Rosmini und hier und da im neueren Protestantismus (P. Paulsen, S. A. Fries) kehrt sie wieder. – Andere, wie die Nestorianer und manche unter den schismatischen Griechen, lassen unter Ablehnung des besonderen Gerichtes die Seele bis zum Weltgerichte in Ungewißheit über ihr Endlos dahinleben.

Die katholische Auffassung ergibt sich unmittelbar aus dem im § 3 zu erörternden Dogma, daß die Vergeltung im Jenseits, sei es die Qual der Hölle oder die Strafe des Fegfeuers oder die himmlische Glorie, alsbald nach dem Tode eintreten wird. Dieser sofortige Beginn des jenseitigen Lohn- oder Strafzustandes setzt ein unmittelbar nach dem Tode ergangenes und der Seele bekannt gegebenes Urteil notwendig voraus. Für das Vatikanische Konzil war die Dogmatisierung unseres Satzes in Aussicht genommen. Die Lehre Rosminis von dem Seelenschlafe wurde durch Leo XIII 1887 verworfen (Denz. 1913).

1. Die Hl. Schrift bezeugt das besondere Gericht nicht nur indirekt, indem sie die gleich nach dem Tode eintretende Vergeltung lehrt (vgl. § 3), sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit sind zwei Texte direkt auf das besondere Gericht zu beziehen. 2 Kor. 5, 10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi“. Hebr. 9, 27: „Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben, danach aber das Gericht“. An beiden Stellen ist zwar die Deutung auf das Weltgericht nicht ganz ausgeschlossen, aber die Beziehung auf das besondere Gericht ist ungleich wahrscheinlicher. Bei 2 Kor. 5, 10 handelt der ganze Kontext V. 1—9 von dem Tode als dem Über-

gange in die himmlische Gottesnähe. Hebr. 9, 27 wird die im Tode und Gerichte erfolgende endgültige Entscheidung über das ewige Los in Parallele gestellt mit dem Opfertode Jesu, der für alle und für immer genügt, so daß Jesus nur noch wiederzukommen braucht, um alle Erlöseten in die vollendete Seligkeit einzuführen.

2. Die Überlieferung lehrt ebenfalls von Anfang an eine mit dem Eintritte ins Jenseits beginnende Vergeltung. Die ganz reinen Gerechten, vor allem die Märtyrer, werden sofort der Seligkeit teilhaftig (vgl. § 3). Ein besonderes Gericht und Urteil ist aber die Voraussetzung dieser Belohnung. Der Glaube an dieses Gericht wird auch ausdrücklich bezeugt. So erklärt Augustinus De an. et eius orig. II, 4, 8 unter Hinweis auf das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Prasser, man glaube „mit vollem Rechte und sehr heilsam, daß die Seelen, wenn sie die Leiber verlassen, gerichtet werden, bevor sie zu jenem Gerichte kommen, von dem sie nach Wiedervereinigung mit den Leibern gerichtet werden müssen". Hieronymus In Ioel 2, 11: Quod in die iudicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur. Chrysostomus In Matth. hom. 14, 4 und In 1 Cor. hom. 42, 3 weist ebenfalls deutlich auf das besondere Gericht hin. Eine Schilderung dieses Gerichtes versucht Ephräm Sermo in secundum adventum Christi und Sermo in eos, qui in Christo dormierunt (Opp. graeca, ed. Assemani III 277 und 266 f.). Er läßt die Teufel als Ankläger auftreten, ihren Tribut einfordern, die Schuldscheine der Sünden vorlegen; er beschreibt die Angst und Not der Seele, die dann aber, weil sie gerecht ist, von den guten Engeln beschützt und aufgenommen wird. — Die Annahme eines Seelenschlafes nach dem Tode wird von Tertullian De an. 58 zurückgewiesen.

3. Die Vernunft findet für den Menschen als Einzelwesen ein besonderes Gericht ebenso angemessen, wie ein allgemeines Gericht es für ihn als Glied des Menschengeschlechtes ist (Suppl. qu. 88 a. 1 ad 1). Außerdem ist mit dem Tode der status viae beendigt und es liegt kein Grund vor, die Seelen der Gerechten noch länger in qualvoller Ungewißheit über ihr ewiges Los zu lassen. Alle abgeschiedenen Seelen sind fähig, Lohn oder Strafe zu erhalten; warum also die endgültige Festsetzung des Lohnes oder der Strafe noch hinausschieben? (C. gent. IV, 91.)

Über die Beschaffenheit des besonderen Gerichtes sind nur Vermutungen gestattet. Ein Verhör der Seele und eine Vernehmung von Zeugen zur Feststellung des Tatbestandes (cognitio causae) erübrigt sich, da sich der Richter darüber nicht erst zu unterrichten braucht. „Gott bedient

sich in seinem Gerichte des Gewissens als Anklägers nach Röm. 2, 15" (2, 2 qu. 67 a. 3 ad 1). Durch göttliche Erleuchtung erkennt die Seele in einem Augenblicke ihre ganze Lohn- oder Strafwürdigkeit (De verit. qu. 19 a. 1). Engel und Schutzpatrone bzw. böse Geister mögen vielleicht als objektive Zeugen dem Gerichte anwohnen, doch wird keine eigentliche Verhandlung geführt.

Das Urteil wird von Christus dem Gottmenschen gefällt. Joh. 5, 22: Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio. Die Verkündigung des Urteils (prolatio sententiae) besteht ebenfalls in einer Erleuchtung oder geistigen Ansprache, wodurch die Seele erkennt, daß sie gerichtet und welches Los ihr bestimmt wird. Christus steigt zu diesem Gerichte nicht vom Himmel hernieder, noch wird die Seele vor seinen himmlischen Thron geführt, sondern wahrscheinlich an dem Orte, wo der Mensch stirbt, vernimmt die Seele alsbald das Urteil des Richters im Himmel.

Bartmann II[5] 484 f.; Billot qu. 2; Heinrich-Gutberlet X 374 ff.; Pesch IX[3] 281 ff.; Pohle III[6] 724 ff.; Scheeben-Atzberger IV 814 ff; Zahn[2] 74 ff.; A. M. Lépicier, Dell' anima umana separata dal corpo, suo stato, sua operazione. 2. Aufl. Rom 1901; A. M. Steil, Über die Tätigkeit der vom Leibe getrennten menschlichen Seele vom Standpunkte der Philosophie: Philos. Jahrbuch 1901, 28 ff.; Kohler (§ 1) 242 ff.

§ 3.

Der sofortige Vollzug des Urteils.

Das in dem besonderen Gerichte gefällte Urteil wird sofort vollstreckt. De fide.

Diese Frage wurde im Jahre 1336 durch Benedikt XII in der Konstitution Benedictus Deus zur Entscheidung gebracht. In dem Orden der Minoriten hatte nämlich die Meinung Anhänger gefunden, daß die vollkommen reinen Seelen zwar sofort nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden, aber vor dem Weltgerichte noch nicht die unmittelbare Anschauung der Gottheit, sondern nur die Anschauung der verklärten Menschheit Christi genießen. Auch Papst Johannes XXII hatte sich, ohne jedoch eine Lehrentscheidung geben zu wollen (non definiendo, sed disputando), für diese Meinung ausgesprochen, indem er für sie eine Reihe älterer Lehrer anführte. Vor seinem Tode aber widerrief er seine Ansicht ausdrücklich, soweit sie der Offenbarung und dem Glauben zuwiderlaufe. Sein Nachfolger Benedikt XII hielt eine förmliche Glaubenserklärung hierüber für notwendig. Wer vollkommen rein aus diesem Leben scheidet, ist alsbald nach seinem Tode (mox post mortem suam) im Himmel, er sieht die göttliche Wesenheit in intuitivem Schauen von Angesicht zu Angesicht und ist durch dieses Schauen wahrhaft selig schon vor dem allgemeinen Gerichte, bis zum

Weltgerichte und über dieses hinaus in alle Ewigkeit. Ebenso wird an der Seele dessen, der in persönlicher schwerer Sünde hinstirbt, alsbald nach seinem Tode (mox post mortem suam) die Höllenstrafe vollzogen (Denz. 530 f.). Im Jahre 1439 erließ Eugen IV auf dem Konzil zu Florenz das Unionsdekret für die Griechen, worin in wörtlichem Anschluß an die Professio fidei des Kaisers Michael Paläologus (Denz. 464) als Glaubenssatz verkündigt wird, daß die Seelen der Gerechten, die noch nicht alle Verfehlungen gesühnt haben, nach ihrem Tode im Fegfeuer gereinigt, die ganz reinen Seelen aber sofort zur seligen Anschauung in den Himmel aufgenommen werden und die Seelen der mit einer Todsünde Behafteten sofort in die Hölle hinabfahren (Denz. 693; vgl. 984). — Unvereinbar ist mit diesem Dogma jede Vorstellung, wonach die Seelen sich bis zum Weltgerichte noch in einem Wartezustande befinden, in dem ihnen weder der endgültige Lohn noch die endgültige Strafe zuteil werde; also auch der Chiliasmus, der vor dem Weltgericht ein Jahrtausend irdischer Herrschaft der Gerechten mit Christus ihrem Haupte erwartet; desgleichen die Annahme einer Bekehrungsmöglichkeit und Beseligung der zur Hölle Verdammten insgesamt oder doch eines Teiles von ihnen (hierüber vgl. § 9).

1. Hl. Schrift. — Es ist eine klare biblische Wahrheit, daß die Seele gleich nach dem Tode des Lohnes oder der Strafe teilhaftig wird. Die Gerechten des Alten Bundes empfingen nur deshalb noch nicht sofort den vollkommenen Lohn in der himmlischen Anschauung Gottes, weil das Erlösungswerk noch nicht vollbracht war. Der Heiland mußte ihnen in die Herrlichkeit vorangehen. Bis dahin befanden sie sich in einem Zwischenzustande, in „Abrahams Schoß" oder im „Paradiese". — Die Vergeltung wird sofort vollzogen an dem armen Lazarus, der in Abrahams Schoß aufgenommen wird, und an dem reichen Prasser (Luk. 16, 22). Zu dem Schächer am Kreuze spricht Christus: „Heute noch wirst du mit mir sein im Paradiese" (Luk. 23, 43). Judas der Verräter gelangte „an seinen Ort" (Apg. 1, 25). Stephanus flehte sterbend: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf" (Apg. 7, 59). Paulus gibt seiner Sehnsucht nach dem Tode Ausdruck, weil dieser ihm der Beginn höchster Seligkeit ist: „Ich verlange aufgelöst und bei Christus zu sein"; „sterben ist mir Gewinn" (Phil. 1, 21. 23; vgl. 2 Kor. 5, 6.8). Eine wenigstens vorläufige Vergeltung gleich nach dem Tode stellt auch schon der Siracide in Aussicht: „Wer den Herrn fürchtet, dem wird es wohlergehen am Ende, und am Tage seines Todes wird er gesegnet sein" (Sir. 1, 13). „Leicht ist es Gott, am Tage des

Todes jedem zu vergelten nach seinem Wandel. Das Unheil einer Stunde bringt reiches Wohlleben in Vergessenheit, und beim Ende des Menschen tritt Enthüllung seiner Werke ein" (11, 28 f.).

2. Die Tradition ist reich an Zeugnissen für die sofortige Belohnung der abgeschiedenen Gerechten. Nach Clemens von Rom 1 Cor. 5, 4 ff. gelangte Petrus durch den Martertod „an den ihm gebührenden Ort der Herrlichkeit" und erhielt Paulus „den Preis für seine Ausdauer", indem er „die Welt verließ und an den heiligen Ort gelangte". Ignatius gibt in seinem Römerbriefe in ergreifendster Weise seiner Sehnsucht Ausdruck, eine Beute der Bestien zu werden, um Gottes teilhaftig zu werden, um von der Welt zum Vater hinaufzugehen (Rom. 2, 2; 4, 1 usw.). Dasselbe lehrt Polykarp: Die Märtyrer und die Apostel sind „an dem ihnen gebührenden Orte bei dem Herrn" (Phil. 9, 2; vgl Mart. Polyc. 19, 2). Tertullian De resurr. 43 beschränkt zwar die sofortige Erlangung der Glorie auf die Märtyrer. Aber dafür bietet die Hl. Schrift durchaus keinen Anhaltspunkt. Mit Recht lehrt darum Cyprian De mortal. 26 die sofortige Beseligung aller Gerechten. Statt über den Tod der Brüder zu trauern, sollen wir uns nach dem Tage sehnen, der uns dem Paradiese und dem Himmel wiedergibt. „Dort erwartet uns eine große Anzahl teurer Personen: die dicht gedrängte und zahlreiche Schar der Eltern, Brüder, Kinder . . . Dort ist der glorreiche Chor der Apostel, dort die Schar der jubelnden Propheten, dort der Märtyrer unzählbare Menge, dort sind die triumphierenden Jungfrauen, die belohnten Barmherzigen. Zu diesen laßt uns voll Sehnsucht eilen und wünschen, daß wir bald mit ihnen seien, bald zu Christus kommen" (vgl. n. 20). — Die Väter heben auch den Unterschied zwischen den Gerechten des Alten und des Neuen Bundes hervor: Jene mußten im Hades harren, bis der Erlöser ihnen bei seiner Auffahrt in den Himmel die volle Seligkeit erschloß. Diese werden sofort nach dem Tode zu dem himmlischen Lohne geführt (Chrysostomus In SS. Beren., Prosd. et Domn. 3; Hieronymus In Eph. 4, 9; Gregor d. Gr. Moral. XIII, 43, 48).

Es bestand allerdings keine vollkommene Einmütigkeit und Klarheit. So bleibt es bei Justinus ungewiß, ob er die gerechten Seelen sofort zur himmlischen Seligkeit gelangen oder bis zum Weltgericht in einem Zwischenzustand auf den Lohn harren läßt (Atzberger II 138 ff.). Irenäus versichert, daß jeder nach seinem Tode sofort die ihm gebührende Stätte (dignam habitationem) erhält; aber allem Anscheine nach nimmt er an, daß diese verschiedenen Stätten bis zur Auferstehung der Toten für alle in der Unterwelt liegen (Atzberger II 244 ff.). Nach Hilarius In Ps. 120, 16 werden die Seelen der Gerechten „im Schoße Abrahams aufbewahrt", bis die Zeit des Eintritts in das Himmelreich kommt. Ambrosius De bono mortis

10, 44 ff. betrachtet die Zeit bis zum Weltgericht ebenfalls als einen Wartezustand für die abgeschiedenen Seelen, in dem jedoch bereits entweder Leiden oder Genuß der verdienten Güter ausgeteilt werden. Während die Gottlosen in der Unterwelt auf die volle Strafe harren, wohnen die Gerechten in höheren Regionen. Die noch der Läuterung bedurften, genießen nach deren Vollendung eine vorläufige Seligkeit in dem „Paradiese", während die Heiligen, die bei ihrem Tode vollkommen rein sind, vor allem die Märtyrer, alsbald zum „Reiche Gottes" gelangen (Niederhuber 65 ff.). Augustinus Retract. I, 14, 2 vermag nicht zu sicherer Entscheidung zu gelangen, ob die Seelen der Gerechten ebenso wie die Engel die Wesenheit Gottes schauen, oder ob dies erst nach ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe der Fall sein wird. Überhaupt schreibt Augustinus der Auferstehung des Fleisches einen Einfluß auf die Erhöhung der Seligkeit zu, der kaum noch als akzidentell erscheint. Im Sermo 280, 5 gilt ihm die jetzige Seligkeit der Märtyrer nur als parva particula promissionis, imo solatium dilationis; erst die Auferstehung vollendet ihre Glorie.

Chiliastische Anschauungen wurden seit Papias von mehreren Vätern und Kirchenschriftstellern des 2.—4. Jahrhunderts, von Justinus, Irenäus, Tertullian, Nepos von Arsinoe, Methodius, Viktorin von Pettau, Commodian, Laktanz vorgetragen. Der Chiliasmus war eine christliche Umdeutung falscher jüdischer Messiaserwartungen und konnte nur durch eine einseitige subjektive Auslegung biblischer Texte (Js. 6, 11 ff.; 30, 27 ff.; 65, 18 ff.; Jer. 31, 15 ff.; besonders Apok. 20, 1 ff.) gestützt werden. Seine Anhänger fühlten selbst die Unzulänglichkeit ihrer Beweise und verfochten ihn daher auch durchweg nur als subjektive Meinung, nicht als sicheren Bestandteil des Glaubens. Der römische Presbyter Cajus, Origenes, Dionysius von Alexandrien traten mit Entschiedenheit gegen den Chiliasmus auf. Schon im 4. Jahrhundert steht er ganz im Hintergrund. Namentlich Augustinus führt sodann in seiner Civitas Dei die Erkenntnis zum Siege, daß die Hl. Schrift keine buchstäbliche Auffassung der tausend Jahre und keine Ankündigung irdischer Herrlichkeit beabsichtigt. Das Reich Christi auf Erden ist die Kirche; die Auferstehung, die dieser irdischen Herrschaft vorangeht, ist die geistliche Auferstehung von der Sünde, die tausend Jahre bedeuten die ganze Dauer der Kirche auf Erden (De civ. Dei XX, 7). So lehrt auch Thomas In Sent. 4 d. 43 qu. 1 a. 3 sol. 1 ad 4: Millenarius non significat aliquem certum numerum, sed designat totum temporis, quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant. Ganz überwunden war freilich die Erwartung eines von der Kirche verschiedenen irdischen Christusreiches, dem eine leibliche Auferstehung der Gerechten vorangeht, nicht. Sie tauchte noch öfters auf, besonders in häretischen Gemeinschaften, aber auch, da die Kirche sie nie ausdrücklich verworfen hat, bei vereinzelten katholischen Gelehrten, sei es, daß sie dieses Reich dem Weltende vorangehen oder, wie neuerdings Chabauty, Rohling, Spirago, folgen lassen.

3. Die ratio theologica macht geltend:

a) Wie der Körper mit Notwendigkeit gemäß seiner Schwere einem Ruhepunkte, dem Ende seiner Bewegung zustrebt, falls kein Hindernis besteht, so erlangen die von dem Leibe getrennten Seelen

notwendig sofort ihren Lohn oder ihre Strafe, die den Endpunkt ihrer Tätigkeiten bilden. Der Leib bietet keine Schranke mehr. Das einzige Hindernis des Auffluges zum himmlischen Lohne ist für die gerechte Seele ein Reatus zeitlicher Strafe, von dem sie zuvor gereinigt werden muß (Suppl. qu. 69 a. 2). Liegt ein solches Hindernis aber nicht vor, so würde die Seele ohne ersichtlichen Grund von der Seligkeit ferngehalten werden und das erleiden, was im Reinigungsorte die poena damni ausmacht.

b) Der Seele als der eigentlichen Urheberin aller sittlichen Akte gebührt auch schon vor der Auferstehung für sich allein Lohn oder Strafe. Es liegt kein Grund vor, die Auferstehung des Leibes abzuwarten (C. gent. IV, 91).

c) Die katholische Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen und die darauf beruhenden religiösen Übungen würden der Grundlage entbehren, wenn es nicht neben der streitenden Kirche eine triumphierende und eine im Fegfeuer leidende Kirche gäbe.

Es wird der Einwurf erhoben, daß die von dem Leibe getrennte Seele nicht mehr imstande sei, ihre bisherige ganz von der sinnlichen Wahrnehmung abhängige geistige Tätigkeit fortzusetzen. Sie versinke daher in einen Zustand der Unbewußtheit (Seelenschlaf), so daß es unmöglich sei, Lohn oder Strafe in einer ihrer Natur angemessenen Weise an ihr zu vollziehen. — Diese Annahme ist grundlos. Zwar ist der Zustand der abgeschiedenen Seele nicht naturgemäß (1 qu. 89 a. 1), und sie vermag die sensitiven Kräfte nicht mehr zu betätigen (Suppl. qu. 70 a. 2); aber die Betätigung ihrer geistigen Kräfte, soweit sie von dem Sinnlichen nicht abhängt, verbleibt ihr. Sie bewahrt ihr erworbenes Wissen und ist mit naturgemäßer göttlicher Hilfe imstande, durch die erworbenen Ideen zu erkennen in einer Weise, wie sie den reinen Geistern natürlich ist (1 qu. 89 a. 5). Sie erfaßt zudem bei ihrem Eintritt ins Jenseits unmittelbar ihre eigene Wesenheit und durch sie die Wesenheit anderer Substanzen und abgeschiedener Seelen (a. 2). Vielleicht kommt auch eine Ausstattung mit konnaturalen eingegossenen Ideen hinzu. Jedenfalls nötigt uns nichts, der vom Leibe getrennten Seele ein wahres geistiges Leben, Erkennen und Wollen und damit die Fähigkeit, Lohn oder Strafe zu empfangen, abzusprechen.

Es ist darum auch nicht nötig, der Seele in der Zeit von dem Tode bis zu der Auferstehung einen Zwischenleib von feinster Materie zuzuschreiben. Dies tat Origenes unter neuplatonischer Beeinflussung, und einige neuere Denker stimmen ihm zu. Mit Recht sagt P. Paulsen: „Im Zwischenzustande hat die Seele nicht mehr den irdischen und noch nicht den verklärten Leib. Ein Drittes, ein ‚Zwischenleib‘, ist weder biblisch begründet noch irgendwie vorstellbar“ (Das Leben nach dem Tode. Stuttgart 1901, 17). — Die Annahme der Spiritisten, die Seele sei von einer ganz feinen materiellen Umhüllung (Perisprit) eingeschlossen, durch die sie im Erdenleben mit dem Leibe vereinigt werde und die ihr auch nach dem Tode verbleibe, findet ihre Widerlegung durch den anderswo geführten Nachweis, daß die

Seele ein Geistwesen ohne alle Materie und durch sich die unmittelbare Form des Leibes ist (Bd. II[5] 91 ff. 100 ff.).

Gewisse liturgische Gebete scheinen die Voraussetzung einzuschließen, daß die Strafe der der Hölle verfallenen Seelen noch nicht unabänderlich sei. So das Gebet in den Exequien: Non tradas eam in manus inimici . . ., sed iubeas eam a sanctis angelis suscipi et ad patriam paradisi perduci, der Versikel: A porta inferi erue, Domine, animas eorum, und namentlich das Offertorium in der Requiem-Messe. Dieses bittet um die Rettung der Seelen der Verstorbenen de poenis inferni, de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum, und um ihren Übergang de morte ad vitam. Geschichtlich wird sich diese Gebetsweise aus der im kirchlichen Altertum weit verbreiteten, z. B. von Athanasius (Vita S. Antonii 65 f.), Makarius von Ägypten (Hom. 22 und 43), Ephräm (s. die Stellen S. 374), Cyrill von Alex. (Hom. 14 de exitu animi) vertretenen Anschauung erklären, daß die Seele nach dem Tode eine Wanderung oder einen Durchgang durch die Lüfte zu bestehen hat, wobei die bösen Geister sich ihr entgegenstellen, um sie in den Abgrund zu stürzen, während die Engel sie, wenn sie die Probe besteht, in das Paradies geleiten. Es ist begreiflich, daß diese Anschauung in der Liturgie zum Ausdruck kommen konnte in einem Gebete, das der abgeschiedenen Seele in der großen Not, die ihr durch die Angriffe des Teufels bereitet werden, beistehen soll. Und dieses Gebet konnte in der alten Fassung auch dann noch weiterleben, als jene volkstümlichen Vorstellungen mehr und mehr schwanden. (So Stiglmayr und Lippl.) Wie das Gebet in der jetzigen Liturgie zu verstehen ist, wird verschieden gedeutet. Viele finden in ihm nur eine Fürbitte für die armen Seelen im Fegfeuer (so schon die anonymen Quaestiones diversae theologicae um das Jahr 1215). Aber die Häufung so starker Bezeichnungen, die zum Teil sonst nie auf das Fegfeuer angewandt werden, macht dies unwahrscheinlich. Man wird wohl eher an ein Gebet um Bewahrung vor der Hölle zu denken haben. Nur ist es gemäß einer auch sonst vorkommenden liturgischen Eigentümlichkeit kirchlicher Gebete nicht auf die Zeit zu beziehen, in der es verrichtet wird (nach dem Tode dessen, für den man betet), sondern auf die Zeit, für die man es verrichtet, nämlich auf die Zeit des Todeskampfes, da die Seele noch in Gefahr schwebt, von der Hölle verschlungen zu werden, in die ewige Finsternis zu stürzen. Eine solche Gebetsweise nützt dem Beter selbst und den armen Seelen im Fegfeuer und von Gott vorausgesehen wohl auch dem Sterbenden.

Heinrich-Gutberlet X 385 ff.; Hugon IV 403 ff.; Pesch IX[3] 359 ff.; Pohle III[6] 726 ff.; Scheeben-Atzberger IV 818 ff.; Schneider[14] 543 ff.; Zahn[2] 103 ff.; Kohler (§ 1) 244 ff.; H. Klee, De Chiliasmo primorum saeculorum. Mainz 1825; J. Stiglmayr, Das Offertorium in der Requiemsmesse und der „Seelendurchgang": Katholik 1913 I 248 ff.; J. Lippl, Das Offertorium der Totenmesse: Theol.-prakt. Monatsschr. 1913, 597 ff.; B. Bergervoort, Zum Offertorium der Totenmesse: Pastor Bonus 1913/14, 79 ff. 460 ff.; Das Offertorium in der Missa de Requiem: Münst. Past.-Bl. 1863, 1 ff.

2. Kapitel.
Die Ereignisse am Weltende.

§ 4.
Die Wiederkunft Christi.

I. Am jüngsten Tage wird Christus der Herr in Herrlichkeit kommen, um die Welt zu richten. De fide. Das apostolische, das nicänische, das athanasianische Symbolum enthalten dieses Dogma in ausdrücklichen Worten: Inde venturus est iudicare vivos et mortuos (Symb. Apost. und Athan.). Et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos (Nic.). So auch das vierte allgemeine Laterankonzil (Denz. 429).

1. Hl. Schrift. – Sowohl der Herr selbst als auch die Apostel sagen die Wiederkunft Christi für den jüngsten Tag, den Tag des Menschensohnes (Luk. 17, 24. 26) auf das bestimmteste voraus. Besonders wird hervorgehoben, daß er in großer Macht und Herrlichkeit kommen wird. Es wird der Höhepunkt der Verherrlichung seiner Menschheit sein, ein völliger Triumph über alle seine Gegner Matth. 24, 30: Et videbunt Filium hominis venientem in nubibus coeli cum virtute multa et maiestate. Matth. 25, 31 f.: Cum autem venerit Filius hominis in maiestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae, et congregabuntur ante eum omnes gentes. Das „Zeichen des Menschensohnes“ (Matth. 24, 30) d. i. nach der Deutung der Väter das Kreuz in blendendem Lichtglanze erscheint „am Himmel“, den Gottlosen zum Schrecken (ib.), den Guten zum Troste (Luk. 21, 28), ein strahlendes Zeichen, daß Christus wie das Alpha so auch das Omega, Abschluß und Vollendung der Weltentwicklung ist. Feuer begleitet die Ankunft des Gottmenschen, um seine Majestät kundzutun und das „Werk eines jeden zu erproben“. 1 Kor. 3, 13: Uniuscuiusque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit (vgl. Is. 66, 15 f.). Die Scharen der Engel umgeben ihn. Matth. 16, 27: Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis. Vgl. 13, 41. 49; 25, 31 und die Schilderungen der Wiederkunft Christi 1 Thess. 4, 15 ff.; 2 Thess. 1, 7 ff.

Die Wiederkunft des Herrn heißt in der Hl. Schrift ebenso wie seine erste Ankunft im Fleische (1 Kor. 15, 23) Parusie (*παρουσία*, eigentlich Gegenwart, praesentia 2 Petr. 1, 16, oder Ankunft, adventus 2 Petr. 3, 12), auch Erscheinung (*ἐπιφάνεια*, adventus 1 Tim. 6, 14; 2 Thess. 2, 8) oder

Enthüllung (ἀποκάλυψις, revelatio 2 Theſſ. 1, 7; 1 Petr. 4, 13). Vgl. G. Teichmüller, Geſchichte des Begriffes der Paruſie. Halle 1873.

2. In der Tradition kehren die Angaben der Hl. Schrift zahlloſe Male wieder.

3. Der h. Thomas Suppl. qu. 90 unterſucht die Gründe, weshalb Chriſtus in ſeiner menſchlichen Geſtalt und zwar in dem Zuſtande der Glorie wiederkommen wird. Als Menſch wird er erſcheinen, weil er uns durch ſeine menſchliche Natur erlöſt und den Eintritt in das Himmelreich wiederverſchafft hat, und weil er ſomit gerade als Menſch infolge der Erlöſung das Recht beſitzt, über die Zulaſſung zum Reiche zu richten (a. 1). Daß er aber in Herrlichkeit kommen wird, entſpricht der Würde des Richters, der die zu Richtenden, zu denen auch die Auserwählten mit ihren verklärten Leibern gehören, übertreffen muß, und es entſpricht der Stellung des Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen; denn dieſer ſollte nicht nur die letzteren vertreten und darum im Erdenleben an ihrer Schwäche teilnehmen, ſondern ihnen auch die Gaben des Vaters zuwenden und ihnen deswegen die ihm vom Vater verliehene verherrlichte Menſchennatur zeigen, wenn er dereinſt in der Ausübung der Gerechtigkeit des Vaters über alle richten wird (a. 2).

II. Chriſtus ſelbſt und die Apoſtel haben Ereigniſſe angekündigt, die als Vorzeichen ſeiner Paruſie zu betrachten ſind.

1. Wenn „dieſes Evangelium vom Reiche auf dem ganzen Erdkreiſe zum Zeugniſſe allen Völkern verkündigt“ ſein wird, „dann wird die Vollendung kommen“ (Matth. 24, 14). Das bedeutet jedoch, wie Auguſtinus Ep. 199, 12, 48 hervorhebt, nicht, daß vor dem jüngſten Tage kein Menſch mehr außerhalb der Kirche ſtehen, ſondern nur, daß die Kirche in allen Völkern ſein wird. Auch iſt es nicht ſicher, daß das Ende dann ſofort eintritt.

2. Iſt die Fülle der Heiden (plenitudo gentium) in die Kirche eingetreten, dann wird ſich auch das Volk der Juden ſo zahlreich bekehren, daß man ſagen kann: Omnis Israel salvus fiet (Röm. 11, 26). Schon im Alten Bunde haben Oſ. 3, 5; Iſ. 27, 9; 59, 20; Jer. 31, 33 f. dies geweisſagt. Iſrael iſt nun einmal das auserwählte Volk, auch ſein Widerſtand gegen das Evangelium hindert die zukünftige Rettung nicht. Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei (Röm. 11, 29). Wie die zeitweilige Verſtocktheit des Volkes den Heiden zum Heile gereicht hat, ſo wird um ſo mehr ſeine Bekehrung die Welt mit geiſtlichen Gütern erfüllen (V. 12. 15). Vgl. Thomas In Rom. 11 lect. 2.

3. Wie manche Väter annehmen, werden die Juden durch Elias, die Heiden durch Henoch bekehrt werden. Beide ſind noch nicht vom Tode getroffen (S. 368). Elias wird am Ende der Zeiten wiederkehren. Mal. 4, 5: Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. Et convertet cor patrum ad filios et cor filiorum

ad patres eorum, ne forte veniam et percutiam terram anathemate. Christus selbst versichert Matth. 17, 11: Elias quidem venturus est et restituet omnia. Elias ist nach der allgemeinen Annahme der Väter und Theologen einer der „beiden Zeugen", die nach Apok. 11, 3 ff. vor dem Weltende 1260 Tage hindurch „weissagen" d. i. Buße predigen und dann von dem Antichrist getötet werden. Der zweite Zeuge ist nach der bestbegründeten Ansicht Henoch (andere denken an Moses, Jeremias oder Johannes Evangelista). Für Henoch spricht besonders der neuaufgefundene hebräische Text von Sir. 44, 16: „Er ward hinweggenommen, ein Wunderzeichen zur Einsicht bis zum letzten Geschlechte."

4. Viele werden, durch falsche Propheten betört, vom wahren Glauben abfallen, Haß und Verfolgung wird unter den Menschen entstehen, die Liebe wird erkalten (Matth. 24, 4 f.). Dieser Abfall (*ἡ ἀποστασία*) wird von dem Apostel mit dem Auftreten des Antichrists in Verbindung gebracht (2 Thess. 2, 3).

5. Der Antichrist wird erscheinen, der „Mensch der Sünde", der „Sohn des Verderbens", der „Widersacher", der „Gesetzlose", wie Paulus 2 Thess. 2, 3 ff. ihn in der Beschreibung seines Treibens nennt. Besonders V. 3 f.: Homo peccati, filius perditionis, qui adversatur et extollitur supra omne, quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat ostendens se, tamquam sit Deus. „Antichrist" heißt er bei Johannes, z. B. 1 Joh. 2, 18: Filioli, novissima hora est, et sicut audistis quia antichristus venit; et nunc antichristi multi facti sunt, unde scimus, quia novissima hora est. Vgl. auch V. 22; 4, 1–3; Apok. Kap. 13. 17. 20. Der feindselige Geist gegen das Christentum, der Geist der Gottlosigkeit wird sich am Ende der Tage in einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit verkörpern, die mit furchtbarer Gewalt die Kirche bekämpfen wird. Er hat seine Vorläufer in allen, die sich haßerfüllt gegen Christus und sein Reich wenden und darum Antichriste zu nennen sind. Er selbst aber wird alle übertreffen und alle ihre Bestrebungen gleichsam in seiner bis zur Selbstvergötterung gesteigerten Empörung gegen das Christentum zusammenfassen. In der „Kraft Satans" wird er „Zeichen und Wunder der Lüge" tun (2 Thess. 2, 9; vgl. Matth. 24, 24) und den oben erwähnten großen Abfall vom Glauben mit herbeiführen. Dreieinhalb Jahre (Apok. 11, 2 f.; 12, 6; 13, 5) wird er gegen alles, was zu Christus hält, wüten und seine gottlose Herrschaft führen; dann aber „wird der Herr Jesus ihn töten mit dem Hauche seines Mundes und ihn vernichten mit der Erscheinung seiner Ankunft" (2 Thess. 2, 8).

6. Große Bedrängnisse in der Menschheit, Kriege, verheerende Seuchen, schwerste Verfolgungen der Gerechten, aber auch furchtbare Katastrophen in der materiellen Natur werden der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangehen. Matth. 24, 7–9: Consurget enim gens in gentem et regnum in regnum, et erunt pestilentiae et fames et terrae motus per loca. Haec autem omnia initia sunt dolorum. Tunc tradent vos in tribulationem et occident vos, et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum. V. 21: Erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo neque fiet. V. 29 f.: Statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de coelo, et virtutes coelorum commovebuntur. Et tunc parebit signum Filii hominis in coelo etc. Vgl. Luk. 21, 9 ff.

III. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi ist den Engeln und Menschen verborgen. Sententia certa.

1. Christus selbst erklärt Matth. 24, 36: De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli coelorum, nisi solus Pater. In welchem Sinne er dieses Nichtwissen von sich selbst aussagt (Mark. 13, 32), wurde in der Christologie (Bd. II[5] 263 f.) dargelegt. Er wußte den Tag und die Stunde, sollte sie aber nach dem Willen des Vaters nicht offenbaren. Apg. 1, 7: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate. Wenn es nach Matth. 10, 23; 16, 28; 24, 34 scheint, der Herr habe seine Wiederkunft für einen nahen Zeitpunkt in Aussicht gestellt („bevor dieses Geschlecht vergeht"), so hat er hier nicht das Weltgericht, sondern das Gericht über Jerusalem im Auge. Vgl. Bd. II[5] 260 f.

2. Die Apostel, insbesondere Paulus, haben den Zeitpunkt des Weltendes nicht gekannt und sie haben keine irrige Behauptung über ihn aufgestellt.

a) Sie versichern ebenso entschieden wie Jesus selbst, der Zeitpunkt seiner Wiederkunft sei verborgen. 1 Thess. 5, 1—3: De temporibus autem et momentis, fratres, non indigetis, ut scribamus vobis. Ipsi enim diligenter scitis, quia dies Domini sicut fur in nocte ita veniet. Cum enim dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus. Ähnlich 2 Petr. 3, 10; Apok. 3, 3.

b) Nach den Mahnungen Jesu, sich stets bereit zu halten (Matth. 24, 42 ff.; 25, 1 ff. u. ö.), konnten die Apostel stark mit der Möglichkeit der baldigen Parusie rechnen und sie verlangten sehnsüchtig nach ihr (1 Kor. 16, 22: Marana tha = Unser Herr, komm! Apok. 22, 20: Komm, Herr Jesu!). Daraus entsprangen ihre Mahnungen an die Gläubigen zu gespanntester Wachsamkeit, um bei der Ankunft des Herrn untadelig befunden zu werden (1 Thess. 3, 13; 5, 12—24; 1 Tim. 6, 14; Jak. 5, 8). Daß sie die baldige Wiederkunft als sicher betrachtet und somit einen Irrtum gelehrt hätten, ergibt sich aus alledem nicht.

Wenn sie erklären, „in den letzten Zeiten", „in den letzten Tagen", „in der letzten Stunde" zu leben (1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1; 2 Petr. 3, 3; 1 Joh. 2, 18), so hat dies seine volle Richtigkeit, da nach biblischer Lehre die „Vollendung der Zeiten" mit der ersten Ankunft Christi begonnen hat (z. B. 1 Kor. 10, 11; Hebr. 9, 26). Über die Dauer dieser Vollendungszeit sagen die Apostel nichts. „Vor Gott ist ein Tag wie tausend Jahre" (2 Petr. 3, 8). Die Parusie wird sich an die gegenwärtige letzte Zeit und Stunde unmittelbar anschließen und kann deshalb nahe bevorstehend genannt werden (Phil. 4, 5: Dominus prope est; Jak. 5, 8:

Adventus Domini appropinquavit; Apok. 22, 10: Tempus enim prope est; V. 20: Venio cito), ohne daß sie deswegen nach menschlichem Zeitmaße nahe zu sein braucht.

Einen deutlichen Gegenbeweis bietet dem ersten Anscheine nach eine Stelle, an der sich Paulus zu denen zu zählen scheint, die bei der Wiederkunft Christi noch leben werden. 1 Theß. 4, 14. 16: Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini, quia nos, qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου), non praeveniemus eos, qui dormierunt... Deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra, et sic semper cum Domino erimus. Die katholische Exegese deutet diesen Text fast allgemein so, daß der Apostel sich und seine Leser nicht zu den Gläubigen, die bei der Ankunft Christi noch leben werden, gerechnet hat, und die Bibelkommission hat am 18. Juni 1915 es für unstatthaft erklärt, diese „Deutung als zu weit hergeholt und der festen Grundlage entbehrend zu verwerfen". Die älteren Exegeten, wie Chrysostomus (In 1 Thess. hom. 7, 2), Augustinus (De civ. Dei XX, 20), Thomas (In 1 Thess. 4 lect. 2), auch manche neuere fassen das nos qui vivimus einfach in dem Sinne: „die Gläubigen, die dann noch leben werden"; der Apostel spreche ex persona eorum, qui tunc vivi reperientur (Thomas l. c.). Andere meinen, daß die Präsensform und das nos bei dieser Deutung zu kurz kommen. Diese Redeweise des Apostels erkläre sich am besten aus der Frage, auf die Paulus antwortet, und aus seiner Überzeugung von der Möglichkeit sehr baldigen Wiederkommens Christi. Die Thessalonicher hatten gehofft, die ganze Gemeinde werde die Parusie des Herrn erleben und gemeinsam mit ihm in sein Reich eingehen. Da nun der Tod einige aus ihrer Mitte hinweggerafft hatte, erfüllte sie große Besorgnis, ob nicht die Toten gegenüber ihnen, die noch lebten, bei der Parusie im Nachteil seien. Dieserhalb befragten sie den Apostel. „Wird nun aber eine solche Frage in der Form der ersten Person der Mehrzahl gestellt, so muß die Antwort in derselben Form erteilt werden. Daraus ist die Antwort Pauli zu verstehen. 1. Die Toten sind uns Lebenden gegenüber nicht im Nachteil. 2. Sie werden zuerst auferstehen, und dann werden wir mit ihnen dem Herrn entgegen entrückt werden. An den genauen Zeitpunkt der Wiederkunft ist hier nicht gedacht. Er kann nahe, vielleicht sehr nahe sein, er kann aber auch fern und zwar sehr fern sein (vgl. 2 Petr. 3, 8). Vielmehr gilt das Wort: Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht" (A. Steinmann, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater übersetzt und erklärt. Bonn 1918, 18).

Bartmann II[5] 508 ff.; Billot qu. 8; Heinrich-Gutberlet X 901 ff.; Pesch IX[3] 346 ff.; Pohle III[6] 769 ff.; Scheeben-Atzberger IV 898 ff.; Zahn[2] 298 ff.; J. Bautz, Weltgericht und Weltende. Mainz 1886; L. Billot, La parousie. Paris 1920, 192 ff.; A. Delattre, Le second avènement de Jésus-Christ. Löwen 1891; J. B. Paganini, Das Ende der Zeiten oder die Wiederkunft unseres Herrn. 2. Aufl. Regensburg 1882; J. Sigmund, Das Ende der Zeiten oder das Weltgericht mit seinen Ursachen, Vorzeichen und Folgen. Salzburg 1892; F. Spirago, Genaues über den Antichrist nach der Lehre der Hl. Schrift, Überlieferung und Privatoffenbarung. Lingen 1922; A. M. Steil, Der allgemeine Abfall vor dem Weltende: Katholik 1905 I 353 ff.; F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen. Freiburg 1909.

§ 5.

Die Auferstehung des Fleisches.

I. **Alle Menschen, Gerechte und Sünder, werden am jüngsten Tage mit ihren Leibern wieder auferstehen.** De fide.

Diese Glaubenswahrheit, eine Grundlehre des Christentums (vgl. 1 Kor. 15, 13; Hebr. 6, 2), findet heftige Gegnerschaft in den Rationalisten aller Jahrhunderte. Zur Zeit der alten Kirche wurde sie höhnisch zurückgewiesen von den Sadduzäern, die mit den Körpern auch die Seelen sterben ließen (Flavius Josephus Antiqu. XVIII, 1, 4) und keine Auferstehung anerkannten (Matth. 22, 23; Apg. 23, 8), sowie von den Heiden (vgl. Apg. 17, 32), sei es vom materialistischen Standpunkte aus, sei es unter dem Einflusse der Lehre Platos, daß die Verbindung der Seele mit der Materie naturwidrig sei und die Seele nur von dem Kerker des Leibes befreit zu ihrer Vollendung gelangen könne. Auch in den jungen Christengemeinden erhoben sich Zweifel. Dies lehren die Ausführungen Pauli 1 Kor. 15 und seine Zurückweisung des Hymenäus und Philetus, die wohl nur eine geistlich-sittliche Auferstehung anerkannten, da sie behaupteten, „die Auferstehung sei bereits geschehen" (2 Tim. 2, 17 f.). Gnostiker und Manichäer traten gleichfalls gegen unseren Glaubenssatz auf, da ihnen die Materie als etwas Böses galt.

Die Kirche aber hat die Auferstehung der Toten stets als Offenbarungslehre verkündigt und sie seit alters in den Glaubensbekenntnissen (Apostolikum: Credo . . . carnis resurrectionem, Nic.-Konstant.: Et exspecto resurrectionem mortuorum, Athanas. Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis) und anderen lehramtlichen Erklärungen (Denz. 242. 287. 347. 427 usw.) zu glauben vorgelegt.

1. Hl. Schrift. — Die älteren Bücher des Alten Testamentes geben vielfache Andeutungen, indem sie von Totenerweckungen berichten (2 Kön. 4, 32 ff.; 13, 21; 3 Kön. 17, 17 ff.) oder die Wiederaufrichtung Israels zu neuem Leben unter dem Bilde einer Wiederbelebung toter Gebeine darstellen (Is. 26, 19 ff.; Ez. 37, 1 ff.), oder von dem Messias sagen, nach seinem Tode ruhe sein Fleisch in Hoffnung (Ps. 15, 9: Caro mea requiescet in spe). Zum ersten Male kündigt Daniel 12, 1 ff. klar und bestimmt das „Wiedererwachen" derer, die „im Erdenstaube schlummern", an: „Die einen werden zum ewigen Leben und die anderen zu ewiger Schande und Schmach erwachen." An Daniel selbst ergeht das Wort V. 13: „Auch du wirst entschlummern und wieder auferstehen zu deinem

Lose am Ende der Tage." Besonders nachdrücklich betonen die makkabäischen Märtyrer ihren Glauben an die „Erweckung bei der Auferstehung zum ewigen Leben" (2 Makk. 7, 9. 14), an die Wiederherstellung der zu Gottes Ehre verstümmelten und geraubten Gliedmaßen (V. 11), an die Wiedererlangung von Atem und Leben durch den Schöpfer der Welt (V. 23). Vgl. 12, 43 f.; 14, 45 f. Wird dem Antiochus Epiphanes die „Auferstehung zum Leben" abgesprochen (7, 14), so ist wohl nur die Auferstehung zum seligen Leben gemeint.

Als klassische Stelle für den Auferstehungsglauben des Alten Testamentes wird häufig Job 19, 25 ff. angeführt: Scio enim, quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo. Aber den klaren eschatologischen Sinn hat der Text nur in der Vulgata. In der Septuaginta und noch mehr im Urtexte sind die Verse sehr unklar. Ob sie auf das letzte Stadium der Krankheit Jobs und sein Verlangen nach Genesung oder auf seine Auferstehungshoffnung zu deuten sind, läßt sich rein philologisch wohl nicht entscheiden. Aber auch der Gedankengang des Buches Job ermöglicht kein sicheres Urteil. Zwar hat man den bestimmten Eindruck, daß Job mit dem jetzigen Leben abgeschlossen hat und keine Hoffnung auf Gesundheit und Erdenglück mehr hegt (7, 6 f.; 17, 15 f.; 29, 2 f.; 30, 23). Allein auf der anderen Seite scheint eine frohe Auferstehungshoffnung mit dem äußerst düsteren eschatologischen Gesamtbilde des Buches, das durch keinen Lichtstrahl freudvoller Aussicht erhellt wird, schwer vereinbar zu sein (Hudal 234 f.).

Mögen somit in der Hl. Schrift erst in den letzten Jahrhunderten vor Christus klare Anschauungen über die Auferstehung bezeugt werden, so ist der Glaube an diese Wahrheit doch auf Grund religionsgeschichtlicher Forschung viel älter zu nennen. „Si on songe à l'influence extraordinaire exercée par la Chaldée dans le domaine religieux et au nombre assez élévé des croyances communes à tous les Sémites, on ne sera pas éloigné de placer la résurrection des corps vers deux mille ans avant Jésus-Christ, et le soin pris des sépultures trouve encore dans l'espérance de la résurrection une explication plus complète" (M.-J. Lagrange, Les religions sémitiques, c. 8 § 5). Hierdurch wird auch die Annahme, daß der alttestamentliche Auferstehungsglaube aus dem Parsismus stamme, mit dem das Judentum erst spät in nähere Berührung trat, als grundlos dargetan.

Vollkommen klar und bestimmt ist die Lehre des Neuen Testamentes. Mit Ausnahme der Sadduzäer glaubten alle Juden an die Auferstehung der Toten. Jesus weist den sadduzäischen Irrtum als schriftwidrig zurück: Erratis nescientes Scripturas neque virtutem Dei (Matth. 22, 29; vgl. Luk. 20, 27 ff.). Er lehrt, daß der Leib des Gottlosen ins ewige Feuer geworfen wird (Matth. 5, 29 f.; 10, 18; 18, 8), daß dem Barmherzigen „in der

Auferstehung der Gerechten wird vergolten werden" (Luk. 14, 14), daß „alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören und hervorgehen werden, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichtes" (Joh. 5, 28 f.), daß das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes die „Auferweckung am jüngsten Tage" zur Wirkung haben werde (Joh. 6, 54).

In der Lehrverkündigung der Apostel nimmt die Auferstehung einen hervorragenden Platz ein. Sie gehört zu den „Anfangsgründen" (*στοιχεῖα*) des christlichen Glaubens (Hebr. 6, 1 f.). Die Apostel gaben nicht nur Zeugnis von der Auferstehung Jesu, sondern predigten auch trotz des Widerspruches der Sadduzäer und Heiden die allgemeine Auferstehung (Apg. 4, 1; 17, 18. 31 f.; 24, 15. 21; 26, 6. 23). Die Vollkommenheit des Werkes Christi verlangt, daß er „alle Feinde unter seine Füße zwingt. Als letzter Feind aber wird der Tod vernichtet werden" (1 Kor. 15, 25 f., vgl. 54 f.). Für die Auferstehung der Gerechten spricht insbesondere ihre Erfüllung mit dem Hl. Geiste Jesu: Qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis (Röm. 8, 11). Christi Auferstehung ist Vorbild und Unterpfand der unsrigen (1 Kor. 15, 12 ff.; Phil. 3, 21; 1 Thess. 4, 13 f.).

Daß Paulus niemals ausdrücklich die Auferstehung der Gottlosen erwähnt, legen viele protestantische Exegeten so aus, als ob er nur die Auferstehung der Gerechten erwartete. Mit Unrecht. Daß Paulus die letztere betont, ist darin begründet, daß gerade auf sie die Hoffnung der Gläubigen, die Hoffnung auf die „Vollendung" gerichtet ist. „Eine Auferstehung zum ewigen Tode . .: ist keine Auferstehung im eigentlichen, im christlichen Sinne" (Tillmann 184). Doch ist auch zu beachten, daß Paulus das allgemeine Gericht 2 Kor. 5, 10 auf alle ausdehnt und dabei deutlich genug auf den Körper hinweist, der an der Vergeltung des Guten und des Bösen Anteil hat, und daß er den Tod schlechthin besiegt und vernichtet werden läßt durch Christus und die Auferweckung der Menschen.

2. Die Überlieferung hatte diese Wahrheit gegen die Zweifel und den Spott der Heiden und Gnostiker zu verteidigen. Clemens von Rom widmet ihr zwei Kapitel (24. 25) seines Korintherbriefes. Justinus, Athenagoras, Tertullian, Methodius usw. verfassen eigene Schriften über sie. In den von Irenäus, Tertullian, Origenes und Novatian aufbewahrten „Glaubensregeln" wird die Auferstehung der Toten ausdrücklich zu den Gegenständen der kirchlichen Lehrverkündigung gerechnet. Inschriften und Darstellungen auf Grabdenkmälern legen beredtes Zeugnis von dem Auferstehungsglauben der alten Christenheit ab. — Die Auferstehung am Ende

der Tage wird als eine allgemeine, für Gerechte und Ungerechte, bezeugt. Nur die seligste Gottesmutter bildet eine Ausnahme; sie ist schon auferstanden und mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen. Vgl. Bd. II[5] 345 ff.

3. Wie die Vernunft erkennt, kann die Auferstehung der Toten nicht das Ergebnis eines Naturprozesses sein (Thomas Suppl. qu. 75 a. 3: Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura). Nur ein übernatürliches und außerordentliches Eingreifen der Allmacht Gottes kann sie bewirken (ib.: Resurrectio simpliciter loquendo est miraculosa). Daher sind auch alle Versuche, die Glaubenswahrheit von der Auferstehung durch zwingende Vernunftgründe zu beweisen, aussichtslos. Wenn Günther einen Beweis dieser Art aus der natürlichen Bestimmung des Leibes, durch die Verbindung mit der Seele durchgeistigt zu werden, herzuleiten suchte, da die Durchgeistigung hienieden nicht zu vollkommener Verwirklichung gelange, so verkennt er, daß „diese Verbindung wesentlich doch nur von der intellektuell-sittlichen Aufgabe der Menschenseele gefordert wird, eine Aufgabe, die mit dem Tode ihre Erfüllung erreicht hat" (Gloßner II 481). Dafür, daß Gott die gelöste Verbindung wiederherstellen müsse, läßt sich kein zwingender Grund beibringen.

Jedoch sehr erhebliche Angemessenheitsgründe stehen zu Gebote:

a) Der Leib ist ein so wundervolles Kunstwerk, daß seine Auflösung nur dann angemessen erscheint, wenn sie bloß vorübergehend und der Übergang zu einer herrlichen Wiederherstellung sein soll.

b) Als leiblich-geistiges Wesen ist der Mensch das Bindeglied der Körper- und der Geisterwelt, ein Mikrokosmos, ein Spiegelbild der Gesamtschöpfung. Die niedere körperliche Natur hat in ihm ihre Krone und ihr nächstes Ziel. Es ist nicht anzunehmen, daß die Schöpfung ihres Bindegliedes, die körperliche Natur ihrer Spitze und Vollendung für immer beraubt wird.

c) Die Seele hat die natürliche Bestimmung, mit dem Leibe eine Natur zu bilden. Darum dürfen wir wegen der Unsterblichkeit der Seele von der Weisheit und Güte Gottes erwarten, daß er sie von neuem mit dem Leibe vereinigen wird. Der Zustand der Trennung darf daher nicht ewig dauern. Zudem ist die Seele, wie ihr natürliches Seligkeitsstreben zeigt, für eine vollendete Seligkeit bestimmt, die der Mensch hienieden nicht erreichen kann. Nun entbehrt aber die vom Leibe losgelöste Seele, wie jeder Teil, der von seinem Ganzen getrennt ist, in etwa ihrer Vollkommenheit und des vollendeten Glückes. Auch aus diesem Grunde erscheint daher

die Auferstehung des Leibes sehr angemessen (C. gent. IV, 79; Suppl. qu. 75 a. 1).

d) Der menschliche Leib hat als Werkzeug der Seele, ja als die von ihr unmittelbar informierte Materie innigen Anteil an ihren Kämpfen und Leiden, an ihren Tugenden und Sünden. Darum ist es der Gerechtigkeit Gottes geziemend, dereinst durch einen herrlichen Leib die Seligkeit der gerechten Seele zu vermehren, durch sinnliche Qual die Strafe der verdammten Seele zu verschärfen. Der ganze Mensch hat Verdienst oder Mißverdienst erworben; darum gehört es zur vollkommenen Ausübung der Gerechtigkeit, den ganzen Menschen im Jenseits zu belohnen oder zu bestrafen (ib.; In Sent. 4 d. 43 qu. 1 a. 1 sol. 1 ad 3).

e) Im Hinblick auf die übernatürliche Ordnung sieht die Vernunft ein, daß die Vollkommenheit der Erlösung, die Gleichförmigkeit der Glieder mit dem auferstandenen Haupte, die Würde des menschlichen Leibes, der durch die Sakramente zum Tempel des Hl. Geistes geweiht ist, die höchste Angemessenheit der Auferstehung begründen (In Sent. 4 d. 43 qu. 1 a. 1).

II. Der Leib, den die Seele am jüngsten Tage erhalten wird, ist nicht irgendein beliebiger Organismus (bloß der Gattung nach mit dem früheren Leibe identisch), auch nicht ein beliebiger Menschenleib (bloß der Art nach identisch), sondern derselbe individuelle Leib, der in diesem Leben der Seele angehörte und mit ihr eine einzige menschliche Natur ausmachte (der Zahl nach identisch). De fide.

Die Kirche hebt die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen in ihren Glaubensbekenntnissen nachdrücklich hervor. So im Athanasianum: Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Das Symbolum von Aquileja schloß mit den Worten: (credo) huius carnis resurrectionem. Im Symbolum des elften Konzils von Toledo 675 (Denz. 287): Nec in aërea vel qualibet alia carne, ut quidam delirant, surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. In dem Bekenntnisse, das die Bischöfe vor ihrer Weihe abzulegen haben und das Leo IX 1053 dem Petrus von Antiochien vorlegte, heißt es (Denz. 347): Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto. Das vierte allgemeine Laterankonzil 1215 erklärt ebenfalls (Denz. 429): Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant. Vgl. Trid. S. 25 (Denz. 985).

1. Die Hl. Schrift bezeugt uns dieses Dogma schon durch

den Ausdruck resurrectio, wie der h. Thomas Suppl. qu. 79 a. 1 treffend hervorhebt: Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio. Eiusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quae post mortem vivit. Et ideo si non est idem corpus, quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio. Der dritte unter den makkabäischen Brüdern spricht bei seiner Marter die feste Hoffnung aus, die Glieder seines Leibes, die er um Gottes willen hingab, von ihm wiederzuerhalten (2 Makk. 7, 11). Paulus ist überzeugt, daß der jetzige verwesliche und sterbliche Leib (corruptibile hoc, mortale hoc) in der Auferstehung mit Unverweslichkeit und Unsterblichkeit wird umkleidet werden (1 Kor. 15, 53).

2. Die Väter legen unbedenklich den christlichen Auferstehungsglauben im Sinne der numerischen Identität des Leibes aus. Sie finden die letztere in der Silbe re des Wortes resurrectio ausgedrückt (Tertullian De res. 18); sie halten sie für eine Forderung der Gerechtigkeit Gottes (Tertullian ib. 15. 56; Athenagoras De res. 18 ff.); sie weisen auf Jesus, das Vorbild unserer Auferstehung hin, der als Auferstandener den Jüngern in demselben Leibe erschien, in dem er die Wundmale empfangen hatte (Hieronymus Adv. Ioh. Hieros. 28. 34); sie sehen in dem Empfange der h. Eucharistie eine Bürgschaft, daß der Leib des Empfängers nicht für immer der Verwesung anheimfallen wird (Irenäus Adv. haer. IV, 18, 5 u. a.); sie begegnen den Einwänden mit dem Hinweise auf die Allwissenheit und Allmacht Gottes; denn die Stoffteile des aufgelösten Leibes können Gott nicht verborgen und ihre Wiedervereinigung kann ihm nicht unmöglich sein (Athenagoras ib. 2 ff.; Tertullian ib. 3 ff.; Gregor von Nyssa De hom. opif. 25). Origenes, der anscheinend bloß eine Identität der Gestalt (εἶδος) angenommen und selbst diese wohl nicht immer festgehalten hat, wurde von Methodius De resurrectione, Epiphanius Haer. 64, Gregor von Nyssa De anima et resurrectione, Hieronymus Adv. Iohannem Hieros., Kaiser Justinian Adv. Origenem widerlegt. Kurz und kraftvoll schreibt Augustinus: Tota caro resurget, ista ipsa quae sepelitur, quae moritur; ista quae videtur, quae palpatur, . . ipsa habet resurgere malis ad poenas sempiternas, bonis autem ut commutentur (Sermo 263, 6).

3. Von seiten der ratio theologica spricht für die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen

a) die Auferstehung Christi. Da Christus in demselben Leibe auferstanden ist, in dem er gekreuzigt worden war, wie er seinen Jüngern besonders durch die Wundmale bewies (Joh. 20, 27 ff.), so ist zu erwarten, daß auch wir in der Auferstehung unseren früheren Leib wiedererhalten werden. Denn seine Auferstehung ist das Vorbild der unsrigen, seinem Leibe wird der unsrige gleichgestaltet werden: Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae (Phil. 3, 21).

b) Der göttlichen Gerechtigkeit entspricht es, daß derselbe Leib, der der Genosse der Seele war im Guten wie im Bösen, an dem Lohne und an der Strafe teilnimmt (Cat. Rom. I 11, 7).

c) Der Würde des Erlösers scheint es angemessener zu sein, daß der Mensch auch dem Leibe nach der Herrschaft des Todes entrissen wird. Tertullian De res. 34: Quam indignum Deo, dimidium hominem redigere in salutem! . . . Diabolus validior in hominis iniuriam intelligetur, totum eum elidens? Deus infirmior renuntiabitur, non totum eum relevans?

d) Die h. Sakramente weihen mit der Seele zumeist auch den Leib, den sie berühren. Vor allem übt die h. Kommunion einen lebenspendenden Einfluß aus und bereitet den Leib für die selige Auferstehung vor (Joh. 6, 54).

In der Scholastik und späteren Theologie wurde die Frage geprüft, wieviel von dem früheren Leibe sich in dem Auferstehungsleibe wiederfinden muß, damit die durch das Dogma geforderte Identität gewahrt sei.

1. Durandus († 1334) In Sent. 4 d. 44 qu. 1, dessen Meinung auch von einigen späteren Theologen, in neuerer Zeit von Lacordaire, Schell, Billot geteilt wird, ist der Ansicht, es genüge, daß die gleiche Seele am jüngsten Tage irgendeinen Teil des Weltstoffes zu ihrem Leibe gestalte; in diesem Leibe brauche nichts von dem Stoffe ihres früheren Leibes enthalten zu sein. Aber diese Erklärung, die nur die Identität der Form d. i. der Seele als forma corporis für nötig erachtet, dürfte dem Sinn der oben angeführten lehramtlichen Äußerungen nicht gerecht werden und durch die dargelegten Nachweise ausreichend widerlegt sein.

2. Da unser Leib hienieden in beständigem Stoffwechsel begriffen ist, so geschieht dem Dogma Genüge, wenn man den Auferstehungsleib mit dem jetzigen in irgendeinem Zeitpunkt seiner Entwicklung als identisch betrachtet. Denn er ist immer unser Leib, wie im ersten Augenblicke des menschlichen Daseins, so auch auf der Höhe des Lebens und im Tode, stets der Zahl nach ein und derselbe (Thomas C. gent. IV, 81, 4). Wollte man also annehmen, der Auferstehungsleib werde bloß aus dem Stoffe gestaltet, der beim ersten Entstehen des Kindes dessen Leibesmaterie bildet, so wäre diese Meinung zweifellos zulässig. Reicht aber eine so geringe Stoffmenge zur Identität aus, so darf man auch annehmen, daß ein sehr kleiner Stoffteil aus einer späteren Zeit der Leibesentwicklung

zur Wiederherstellung desselben Leibes genügt. Bei dem Aufhören aller vegetativen und animalischen Funktionen des Leibes (Matth. 22, 30; 1 Kor. 6, 13) wird die jetzige grobe Massenhaftigkeit des Körpers unnötig sein und in Wegfall kommen. Es wird eine Verfeinerung und Veredelung des Stoffes, eine gewisse Vergeistigung (1 Kor. 15, 44) eintreten, so daß der Auferstehungsleib aus einem sehr geringen Teile der Leibesmaterie gebildet werden kann. Das etwa Fehlende kann die Macht Gottes aus anderem Stoffe ergänzen. Letzteres lehrt auch Thomas ib., von der Ansicht ausgehend, daß die Leiber in vollkommener natürlicher Ausbildung auferstehen werden: Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte, antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem, quia etiam opere naturae super id, quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem. Nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

Nach diesen Grundsätzen löst sich auch das Bedenken, wie die Identität des Auferstehungsleibes aufrechterhalten werden könne, wenn derselbe Leibesstoff infolge von Menschenfresserei verschiedenen Menschen nacheinander angehört habe. Non enim est necessarium ut ostensum est, quod quidquid fuit in homine, materialiter resurgat in eo; et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei (ib. 5). Das verzehrte Fleisch wird, wie Thomas glaubt, in dem Leibe auferstehen, zu dem es zuerst gehört hat. Er setzt auch den Fall, daß jemand ausschließlich mit Menschenfleisch ernährt worden sei, und meint: Resurget in eo, quod a generantibus traxit. et quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris (ib.).

III. Der Leib wird in der Auferstehung eine durchgreifende Umwandlung und zwar eine Vergeistigung erfahren. Sententia certa.

Die Umwandlung unseres Leibes in der Auferstehung erschließt der Apostel aus unserer Gleichförmigkeit mit Christus, der die causa exemplaris unserer Auferstehung ist (Röm. 6, 5; Phil. 3, 21). Eingehend handelt er von der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes 1 Kor 15, 35—55, wo er auf die Frage antwortet: Quomodo resurgunt mortui qualive corpore venient? Er gibt hier Eigenschaften an, die teils, wie die Vergeistigung, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit, der Anteil aller Auferstandenen sein, teils den Gerechten vorbehalten werden.

1. Die Vergeistigung hebt Paulus V. 44 hervor: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale (vgl. 45 f.). Sie ist aber keine Verwandlung des Leibes in eine geistige Substanz. Denn ein Körperwesen kann nur in ein anderes Körperwesen verwandelt werden. Gesetzt aber, die Verwandlung des Leibes in eine geistige Substanz sei möglich, so ginge er entweder in die Seele über, und dann wäre die Auferstehung überhaupt keine Veränderung,

da nach wie vor nur die Seele des Menschen da wäre; oder der Leib ginge in eine andere geistige Substanz über, und dann ergäbe sich der Widersinn, daß zwei geistige, also für sich subsistierende Substanzen eine einzige Natur ausmachten (C. gent. IV, 84).

Die Vergeistigung des Leibes besteht also darin, daß er in seinen Eigenschaften geistähnlich wird. Die Seele, die jetzt in ihren Tätigkeiten von dem grobmateriellen Leibe abhängig ist, wird ihn durch eine ihr von Gott verliehene Kraft vollkommen beherrschen und ihm das Leben unmittelbar erhalten, so daß kein Verbrauch der Leibesmaterie mehr stattfindet und kein Ersatz mehr nötig ist. Die grobe Stofflichkeit und das niedere Leben, wodurch der Leib jetzt ein corpus animale ist, werden aufhören; dem geistigen Einflusse der Seele völlig unterstehend wird der Leib zu einem corpus spirituale. Erit enim totaliter subiectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones et motus et corporeas qualitates (ib. 86).

2. Die Vergeistigung des Leibes, die dessen grundlegende Veränderung ist, schließt die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit ein.

a) Die Unsterblichkeit. 1 Kor. 15, 53 f.: Oportet enim . . mortale hoc induere immortalitatem . . . Absorpta est mors in victoria. Nach Luk. 20, 36 ist die dereinstige Unsterblichkeit ein non posse mori: Neque enim ultra mori poterunt; aequales enim angelis sunt et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis. Vgl. Röm. 6, 9. Infolge der Vergeistigung kann das Leibesleben weder durch Krankheiten noch durch äußere Angriffe in Gefahr kommen. Ein nochmaliger Tod nach der Auferstehung und auch nur die Todesmöglichkeit würde mit der Vollkommenheit unserer Erlösung durch Christus und mit dem Seligkeitszustande im Himmel nicht im Einklang stehen. Vgl. C. gent. IV, 82.

b) Die Unverweslichkeit. 1 Kor. 15, 42: Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. V. 53: Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem. Diese Eigenschaft besteht darin, daß der Stoffwechsel und die damit gegebene Zersetzung in Wegfall kommen. Die Auferstehung ist notwendig, damit die menschliche Natur ihre letzte Vollendung erlangt; darum ist alles, was zu ihrer ersten Vollendung d. i. zu ihrer natürlichen vollkommenen Ausbildung erforderlich ist, in der Auferstehung überflüssig. Et quia comedere et bibere et dormire et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata, ideo in resurrectione talia non erunt (Suppl.

qu. 81 a. 4). Die **Organe** des vegetativen Lebens bleiben bestehen, aber ihre **Funktionen** hören auf. So ist wohl 1 Kor. 6, 13 aufzufassen mit Thomas In 1 Cor. 6 lect. 2. Auch der geschlechtliche Unterschied wird nach der Ansicht fast aller Väter und Theologen nicht beseitigt, doch erregt er keine ungeordnete Lust mehr und die entsprechenden Tätigkeiten finden nicht mehr statt, da die Zahl der Menschen für immer vollendet ist. Matth. 22, 30: In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo. Vgl. Luk. 20, 35; Suppl. ib.; C. gent. IV, 83.

Origenes und die Origenisten, auch Basilius und Gregor von Nazianz verwerfen den Geschlechtsunterschied der Auferstandenen. Ja Origenes scheint in seiner spiritualistischen Verirrung dem auferstandenen Leibe überhaupt allen Unterschied der Glieder abgesprochen und ihn für **kugelförmig** ausgegeben zu haben (De orat. 31). Sicher gab es im 6. Jahrhundert origenistische Mönche in Palästina, die dies lehrten. Dieser Irrtum wurde zu Konstantinopel 543 mit dem Anathem belegt (Denz. 207).

Inwiefern die Vergeistigung des Leibes Änderungen in der Tätigkeit der fünf Sinne, in den Atmungsvorgängen, dem Blutumlauf usw. verursachen wird, ist in der scholastischen Theologie vielfach eingehend untersucht worden. Aber auf diesem Gebiete hat uns die Offenbarung nähere Angaben vorenthalten, und ob die Aufstellungen der natürlichen Wissenschaft, die etwa auf das übernatürliche Gebilde des Auferstehungsleibes angewandt werden, hier ihre Gültigkeit bewahren, ist in hohem Grade zweifelhaft. Deswegen sieht man besser von dem Versuche ab, über die genannten Punkte genauere Bestimmungen zu geben, da ihr Wert doch sehr fraglich ist.

3. Die Auferstehungsleiber **der Seligen** werden mit **besonderen Vorzügen** (dotes, Brautgaben) ausgestattet sein. Diese sind:

a) **Leidensunfähigkeit** (impassibilitas). Apok. 7, 16 f.: Non esurient neque sitient amplius nec cadet super illos sol neque ullus aestus . ., et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum. 21, 4: Et absterget Deus omnem lacrimam ob oculis eorum, et mors ultra non erit neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt. Diese Gabe, die in einem eigentlichen **non posse pati** besteht im Unterschiede von dem posse non pati des Urzustandes, erklärt sich nicht aus der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit allein, weil dann ja auch die Verdammten keine sinnlichen Qualen erleiden könnten. Auch die Annahme eines göttlichen Schutzes vor Leiden scheint dem h. Thomas Suppl. qu. 82 a. 1 nicht zur Erklärung zu genügen, er fordert vielmehr eine innere Disposition in der leidensunfähigen Natur, und diese besteht nach seiner Meinung in der vollkommenen Herrschaft der Seele über den auferstandenen Leib, die durch nichts aufgehoben oder beeinträchtigt werden kann.

b) Feinheit (subtilitas). Diese Eigenschaft besteht wesentlich in der virtus penetrandi d. i. in der Fähigkeit, körperliche Dinge zu durchdringen. Sie hat ihren Grund in der Herrschaft der verklärten Seele, die sie als forma corporis über ihren Leib ausübt, und ist ihrerseits der erste Grund der Vergeistigung des Leibes, indem der Leib in dieser vollkommenen Unterwerfung vor allem an dem geistigen Sein, das seiner Form wesentlich ist, teilnimmt (ib. qu. 83 a. 1). Daß die Feinheit dem Leibe des auferstandenen Christus eignete, beweist sein Hervorgehen aus dem verschlossenen Grabe (Matth. 28, 2 ff.) und sein Erscheinen vor den Jüngern bei geschlossenen Türen (Joh. 20, 19). Dem Leibe seiner Herrlichkeit werden aber die Leiber der Seligen gleichgestaltet werden (Phil. 3, 21). Trotz der Feinheit ist der Auferstehungsleib aber nicht ätherisch oder luftförmig, sondern sichtbar und tastbar. Luk. 24, 39: Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Thomas a. 6 meint: Secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum, sed ex virtute supernaturali hoc ei competit, ut, cum vult, non palpetur a corpore non glorioso. Vgl. C. gent. IV, 84.

c) Behendigkeit (agilitas). Für diese Mitgift des Auferstehungsleibes gibt Thomas Suppl. qu. 84 a. 1 Grund und Inhalt an. Ihr Grund ist die vollkommene Beherrschung des Leibes durch die Seele, insofern diese ihn in Bewegung setzt (inquantum est motor), und ihr Inhalt besteht darin, daß der Leib „ungehindert und behend dem Geiste in allen Bewegungen und Tätigkeiten der Seele zu gehorchen vermag“. Die Seele wird ihn zu jeder Tätigkeit als ihr Werkzeug gebrauchen und mit der größten Schnelligkeit (tempore, sed imperceptibili propter brevitatem) von Ort zu Ort versetzen können (a. 3). Andeutungen der agilitas der auferstandenen Gerechten finden wir Is. 40, 31: Assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient. Weish. 3, 7: Fulgebunt iusti et tamquam scintillae in arundineto discurrent. 1 Kor. 15, 43: Seminatur in infirmitate, surget in virtute.

d) Klarheit (claritas). In negativer Hinsicht bedeutet dieser Vorzug die Beseitigung alles Unschönen, Entstellenden, Beschämenden, positiv einen glanzvollen Lichtschein, den die verherrlichte Seele in dem Leib bewirken wird, indem sie ihn ganz und gar zum leuchtenden Spiegel ihres Wesens macht. Suppl. qu. 85 a. 1: Claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus . . . Et ita in corpore glorioso cognoscetur

gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis, quod continetur in vase vitreo. — Die Gewißheit über diese Verklärung des Leibes verdanken wir der Offenbarung. Weish. 3, 7 (s. oben). Dan. 12, 3: Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates. Matth. 13, 43: Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum. 1 Kor. 15, 43: Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Phil. 3, 21 (s. oben). Die Verklärung hatte ihr Vorspiel in dem Glanze, in dem das Antlitz des Moses erstrahlte, als er vom Sinai herniederstieg (Ex. 34, 29 f.; 2 Kor. 3, 7. 18), in der Verklärung Jesu auf Thabor (Matth. 17, 2), in dem Lichtscheine, der von Jesus ausgehend den Saulus vor Damaskus blendete (Apg. 9, 3. 9).

4. Die Leiber der Gottlosen werden in Unverweslichkeit und Unsterblichkeit auferstehen, ohne jedoch an den Vorzügen der Leiber der Seligen teilzunehmen. Apok. 9, 6: In diebus illis quaerent homines mortem et non invenient eam, et desiderabunt mori et fugiet mors ab eis. Die Beschaffenheit der Leiber muß der der Seelen entsprechen. Darum fehlt ihnen die Geistigkeit d. h. das gänzliche Unterworfensein unter den Geist, nach Thomas C. gent. IV, 89; denn ihre Seelen, in alle Ewigkeit von Gott abgewandt, sind dem Affekte nach eher fleischlich, als daß sie die Leiber vollständig beherrschten. Statt behend zu sein, sind sie schwerfällig und verweigern den Seelen gewissermaßen den Dienst, wie die Seelen Gott den Gehorsam aufgekündigt haben. Sie bleiben leidensfähig und werden gequält werden, ohne von den Qualen aufgezehrt zu werden, wie ihre Seelen das natürliche Verlangen nach der Seligkeit, das stets vergeblich ist, zu ihrer höchsten Qual für immer bewahren. Sie werden dunkel und finster sein, wie ihre Seelen von dem Lichte der Anschauung Gottes ausgeschlossen sein werden. Vgl. Suppl. qu. 86 a. 2 et 3.

Bartmann II[5] 511 ff.; Billot qu. 7; Heinrich-Gutberlet X 831 ff.; Hugon IV 455 ff.; Pesch IX[3] 351 ff.; Pohle III[6] 779 ff.; Scheeben-Atzberger IV 909 ff.; Zahn[2] 244 ff.; J. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe. Paderborn 1877; A. Brinquart, La résurrection de la chair et les qualités du corps des élus. Paris 1899; L. Chaudouard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au II siècle. Paris 1905; J. B. Kraus, Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten. (Progr.) Regensburg 1859; E. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier 1851; G. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit. Würzburg 1896; Fr. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel. Brixen 1902; M. Seisenberger, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Regensburg 1867; A. Hudal, Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job 19, 25–37: Bibl. Zeitschrift 14 (1917), 214 ff.

§ 6.

Das Weltgericht.

Nach der Auferstehung der Toten haben alle Menschen vor dem Richterstuhl Christi zu erscheinen. De fide.

Nach der Lehre der Kirche ist die Wirklichkeit des Weltgerichts ein Dogma. Alle Glaubensbekenntnisse verkündigen, daß Christus der Herr bei seiner Wiederkunft am Ende der Tage über die Lebendigen und die Toten Gericht halten wird. – Wer kein individuelles Fortleben der Seele nach dem Tode anerkennt, muß das Weltgericht leugnen. Ebenso verliert dieser Lehrpunkt seine Bedeutung für den, der eine unbegrenzte Weiterentwicklung des sittlichen Lebens der Seele annimmt. Und wer die Auferstehung des Fleisches bestreitet, wird an dem allgemeinen Gerichte wenigstens nicht in der Form festhalten können, in der die Offenbarung es darstellt.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Der Gedanke des Weltgerichts liegt in der alttestamentlichen Offenbarung nicht von Anfang an vor. Zwar ist Gott auch gemäß den älteren biblischen Büchern der allmächtige und gerechte Richter, er rächt das Böse durch Bestrafung oder Vernichtung der Frevler, wobei die Züchtigung ganzer gottwidriger Völker im Vordergrunde steht. Aber von dem Endgerichte, das über die gesamte Menschheit und über die einzelnen an einem gemeinsamen Gerichtstage gehalten wird, ist erst bei den Propheten die Rede, besonders bestimmt bei Isaias 66, 15 ff.; Daniel 7, 9 ff.; 12, 1 ff. und im Buche der Weisheit 4, 20; 5, 1 ff.

b) Das Neue Testament betont daneben von Anfang an den Zweck des Weltgerichtes, auch die Gerechten zu belohnen und sie nach der vielfachen Verkennung und Unterdrückung, die sie von seiten der Gottlosen empfangen haben, vor aller Welt zu rechtfertigen und auszuzeichnen. Christus selbst weist mit größtem Nachdruck auf das Gericht hin, den Guten zum Troste, den Sündern zur Mahnung, bald in ausdrücklichem Worte (Matth. 7, 21 ff.; 10, 15; 11, 22 ff.; 12, 41 f.; 16, 27), bald in Parabeln: die Gottlosen werden ausgesondert wie die Spreu von dem Weizen (Matth. 13, 30. 39 ff.), wie die schlechten Fische von den guten (13, 47 ff.), wie der Gast, der kein hochzeitliches Kleid trug, von den übrigen Gästen (22, 11 ff.), die törichten Jungfrauen von den klugen (25, 1 ff.), der ungetreue Knecht von den treuen (25, 14 ff.). Und an diese letzten Gleichnisse schließt der Herr V. 31 ff. die gewaltige Schilderung an von der Scheidung der unermeßlichen Scharen der Auferstandenen

und von dem Endurteile über Gerechte und Ungerechte. — Der Lehre Christi entspricht die der Apostel. Wieder und wieder legen sie von dem allgemeinen Gerichte am Ende der Zeiten, von dem Gerichte über die Lebendigen und die Toten Zeugnis ab: Petrus Apg. 10, 42; 1 Petr. 4, 5; 2 Petr. 2, 4, Paulus Apg. 17, 31; Röm. 2, 5 ff.; 14, 10 ff.; 1 Kor. 3, 13 ff.; 4, 4 f.; 6, 2 f. u. ö., Johannes Apok. 20, 11 ff.

2. Die Tradition hatte lediglich die klare Schriftlehre zu wiederholen und besonders sie paränetisch zu verwerten. Keiner der Väter erhebt Einspruch oder Bedenken. Für die Festigkeit ihrer Glaubensüberzeugung sei nur ein Beleg angeführt. Augustinus De civ. Dei XX, 30, 5 schreibt: „Wer nicht in unbegreiflicher Erregung oder Blindheit der Hl. Schrift den Glauben verweigert, für den gibt es kein Leugnen oder Zweifeln, daß Jesus Christus das letzte Gericht halten wird, wie es in der Hl. Schrift vorausverkündigt ist."

3. Angemessenheitsgründe.

a) Die Abhaltung eines allgemeinen Weltgerichtes gereicht zur größeren Ehre Gottes. Die Weisheit seiner Weltregierung, die Güte und Langmut, die er an den Menschen bewiesen, zumal seine Gerechtigkeit werden vor aller Welt enthüllt und aufs glänzendste gerechtfertigt. In illo iudicio apparebit manifeste divina iustitia quantum ad omnia, quae nunc ex hoc occultantur, quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur (Suppl. qu. 88 a. 1).

b) Der Mensch ist nicht bloß ein Einzelwesen, so daß für ihn ein Einzelgericht genügte, sondern auch ein Teil der ganzen Menschheit; und darum ist ein zweites Gericht am Platze, das über die Gesamtheit der Menschen ergeht, aber zugleich auch die einzelnen Glieder der Gesamtheit trifft und ihre Strafe oder ihren Lohn allen bekannt macht. Universale iudicium magis directe respicit universalitatem hominum, quam singulos iudicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante iudicium erit certa notitia de sua damnatione vel praemio, non tamen omnibus omnium damnatio vel praemium innotescet. Unde iudicium universale necessarium erit (ib. ad 3).

Der Richter ist Gott, aber er vollzieht das Gericht durch den Menschensohn Jesus Christus. Schon Dan. 7, 13 schreibt es dem „Menschensohne" zu, und bei Joh. 5, 22 spricht Christus selbst: Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio. V. 27: Et potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est. Vgl. Bd. II[5] 308 f. Der Zweck dieser Anordnung ist die große Verherrlichung der Menschheit

Christi nach so tiefer Erniedrigung, der öffentliche Triumph, die feierlichste Bekundung seines endgültigen Sieges über alle seine Feinde. Da hiernach der Vater primär, der Menschensohn sekundär der Richter ist, so erklärt es sich, daß die Hl. Schrift und die Überlieferung das Gericht bald dem Vater, bald Christus beilegen. — Mit Christus werden die Apostel und andere Heilige an der richterlichen Tätigkeit teilnehmen (Js. 3, 14; Matth. 19, 28; 1 Kor. 6, 2f.), und zwar nicht bloß per honorabilem assessionem, sondern auch indem sie den übrigen Menschen die göttliche Gerechtigkeit enthüllen und ihnen zeigen, was ihnen für ihre Werke nach der Gerechtigkeit gebührt (Suppl. qu. 89 a. 1). — Den Engeln kommt eine Teilnahme dieser Art nicht zu, sie werden als Diener des Richters tätig sein (a. 3).

Alle Menschen werden im Endgerichte erscheinen (a. 5). Christus wird nach Apg. 10, 42; 1 Petr. 4, 5 kommen zu richten „die Lebendigen und die Toten" d. h. alle Menschen, mögen sie bei der Parusie des Herrn noch unter den Lebenden weilen oder bereits gestorben sein. Auch die im unmündigen Alter Gestorbenen werden erscheinen, freilich nicht um gerichtet zu werden, sondern um Zeugen der gewaltigen Offenbarung Gottes zu sein (ad 3). — Nach 1 Kor. 6, 3 und 2 Petr. 2, 4 schließt das Weltgericht auch ein Gericht über die Engel ein. Aber da die bösen Geister schon gerichtet sind (Joh. 16, 11), so ist wohl nicht an ein eigentliches zweites Gericht über sie zu denken. Sie werden „zum Gerichte aufbewahrt" (2 Petr. 2, 4), insofern sie alsdann die ihnen bisher noch verstattete Bewegungsfreiheit verlieren und für immer im Abgrunde der Hölle werden festgehalten werden. Und die Gerechten werden „die Engel richten" (1 Kor. 6, 3), indem sie dem Urteile des Gottmenschen ganz und gar beistimmen, auch in dem Sinne, daß offenbar werden wird, wie leicht die Engel im Vergleich zu den Menschen hätten selig werden können; eine schwere Verurteilung der Sünde der Engel liegt darin. Vgl. Thomas a. 8.

Gegenstand des Gerichtes ist alles Gute und Böse, das der Mensch im sterblichen Leibe vollbracht hat (2 Kor. 5, 10), auch alles, was im Verborgenen geschah, und die innerste Gesinnung. Röm. 2, 16: occulta hominum. 1 Kor. 4, 5: Illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium. Alles ist aufgezeichnet in dem „Buche", das „aufgeschlagen" und nach dessen Inhalt das Urteil gefällt wird (Dan. 7, 10; Apok. 20, 12). Augustinus De civ. Dei XX, 14 faßt das Aufschlagen des Buches und die Bekanntgabe seines Inhalts und des Urteils als einen geistigen Vorgang auf. Das Buch ist „eine gewisse göttliche Kraft, durch die einem jeden all seine guten oder bösen Werke ins Gedächtnis gerufen werden, so daß er sie in geistigem Schauen mit wunderbarer Schnelligkeit sieht und durch dieses sein Wissen sein Gewissen angeklagt oder entschuldigt wird. So werden alle und die einzelnen zusammen gerichtet werden". Ebenso hält Thomas Suppl. qu. 88 a. 2 es für „wahrscheinlicher", quod totum illud iudicium et quoad discussionem et quoad accusationem malorum et quoad commendationem bonorum et quoad sententiam de utrisque mentaliter perficietur. Es spricht auch die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß jeder einzelne die Verdienste und Mißverdienste aller Mitmenschen erkennt, weil es der Zweck des Weltgerichtes ist, die Gerechtigkeit Gottes allen einleuchtend offenbar zu machen. Thomas wendet sich ausdrücklich gegen die Annahme des Petrus Lombardus, die durch Buße getilgten Sünden würden im Gerichte den

anderen nicht offenbar: Sed ex hoc sequeretur, quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecte cognoscatur, in quo multum detraheretur sanctorum gloriae et laudi divinae, quae tam misericorditer sanctos liberavit (Suppl. qu. 87 a. 2).

Als Ort des Weltgerichtes wird von manchen die Gegend von Jerusalem, näherhin das Tal Josaphat betrachtet unter Berufung auf Joel 3, 2. 12. Doch es ist nicht ausgeschlossen, daß das Tal Josaphat bei Joel bloß allegorisch (Josaphat = Gott richtet) oder typisch (Erinnerung an die wunderbare Vernichtung der Feinde des Königs Josaphat als Vorbild der Vernichtung aller Gottesfeinde im Weltgericht) gedeutet werden kann. — Mit Recht hebt Thomas ib. a. 4 hervor, daß wir bezüglich der näheren Umstände des Gerichtes durchweg bloß auf Vermutungen angewiesen sind.

Bartmann II[5] 515ff.; Heinrich-Gutberlet X 915ff.; Hugon IV 484ff.; Pesch IX[3] 359ff.; Pohle III[6] 794ff.; Scheeben-Atzberger IV 928ff.; Schneider[14] 403ff.; Zahn[2] 282ff.; Bautz (§ 4); Sigmund (§ 4).

§ 7.

Die Vollendung aller Dinge.

Nach dem allgemeinen Gerichte tritt das Ende der Welt d. i. ihr Untergang und ihre Erneuerung und Verklärung ein. Sentaentia communis.

1. Hl. Schrift. — Christus spricht: Coelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt (Matth. 24, 35 vgl. 5, 18). Er verheißt die „Vollendung der Welt" (consummatio saeculi) und ihre „Wiedergeburt" (regeneratio) d. i. Umgestaltung (Matth. 28, 20; 19, 28). — Petrus nennt diesen Vorgang der Weltvollendung „Wiederherstellung aller Dinge" (*ἀποκατάστασις πάντων* Apg. 3, 21) und in seinem zweiten Briefe schildert er ihn näher: „Der jetzige Himmel und die Erde sind durch dasselbe Wort aufgespart, dem Feuer vorbehalten für den Tag des Gerichtes und des Verderbens der gottlosen Menschen" (3, 7). „Kommen wird der Tag des Herrn wie ein Dieb. Dann werden die Himmel mit gewaltigem Rauschen vergehen, die Elemente in Gluthitze sich auflösen, die Erde aber und ihre Werke auf ihr verbrennen. Weil nun alles dieses zergehen soll, wie müßt ihr euch eines heiligen Wandels und der Gottseligkeit befleißigen, indem ihr voll Erwartung der Ankunft des Tages des Herrn entgegeneilt, durch den die Himmel in Feuer aufgelöst und die Elemente in Feuersglut verschmelzen werden! Aber einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten wir nach seinen Verheißungen, wo die Gerechtigkeit wohnt" (3, 10—13; vgl. Is. 65, 17; 66, 22). — Nicht minder rechnet Paulus damit, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor. 7, 31). Das schmerzliche Sehnen nach Freiheit und Verklärung, das der vernunftlosen

Schöpfung innewohnt (Röm. 8, 19. 22), wird erfüllt werden, Befreiung von dem jetzigen Elende und Umwandlung zur Herrlichkeit wird ihr zuteil: Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei (V. 21). — Nach der Vision des h. Johannes „fliehen Himmel und Erde“ vor dem Angesichte des Weltenrichters „und es findet sich keine Stätte für sie“ (Apok. 20, 11). Aber dann sieht er „einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde waren vergangen“ (21, 1). „Und es sprach der auf dem Throne saß: Siehe, ich mache alles neu“ (21, 5).

2. Die Tradition lehrt einmütig, daß dereinst die gesamten gegenwärtigen Weltverhältnisse ein Ende nehmen und das Weltall in einen Zustand der Verklärung übergehen wird. „Sonne, Mond und Sterne wird der Sohn Gottes bei seinem Kommen umgestalten“ (Barn. 15, 5). „Dieser Kosmos muß durch Blut und Feuer zugrundegehen“ (Hermas Vis. IV, 3, 3), und der Herr wird „die Himmel und die Berge, Hügel und Meere umgestalten“ für seine Auserwählten (ib. I, 3, 4). „Vergehen werden einige der Himmel und die ganze Erde, wie Blei, das im Feuer zerschmilzt“ (2. Klemensbrief 16, 3). „Die ganze gealterte Welt und alle ihre Hervorbringungen werden in gemeinsamem Brande verzehrt werden“ (Tertullian De spect. 30); doch ihr Untergang ist eine „Umwandlung“ (transactio, De an. 55). „Die gesamte körperliche Schöpfung wird mit uns umgestaltet“ (Basilius In Ps. 44, 2). Transibunt immutatione, non abolitione sui (Hieronymus In Matth. 24, 35). Figura praeterit, non natura (Augustinus De civ. Dei XX, 14).

Die Einmütigkeit dieser Überlieferung wird dadurch nicht gestört, daß einige ältere Lehrer die Vorstellung von der Welterneuerung mit ihrer Erwartung eines tausendjährigen Reiches Christi auf Erden in Zusammenhang bringen. Nur die Origenisten stellten in einseitigem Spiritualismus die gänzliche Vernichtung des Körperlichen in Aussicht. Ihre Lehre wurde von einer Synode zu Konstantinopel 553 can. 11 zurückgewiesen: „Wenn jemand sagt, das künftige Gericht bedeute eine gänzliche Zerstörung der Körperwelt, und das Ende von allem sei eine stofflose Natur, und es werde in Zukunft nichts bleiben, was stofflich sei, sondern nur der reine Geist, der sei im Banne.“

3. Dem theologischen Denken drängt sich die Angemessenheit einer Umwandlung der Körperwelt auf bei der Erwägung, daß diese Welt um des Menschen willen erschaffen worden ist. Sie soll ihm das leibliche Leben erhalten und ihn in der Erkenntnis Gottes fördern. Den ersteren Dienst braucht sie dem verklärten Leibe nicht mehr zu leisten, und ebensowenig kann sie die Gotteserkenntnis des Seligen erhöhen, da er Gottes Wesenheit unmittelbar

geistig schaut. Aber sein leibliches Auge, das von diesem Schauen der Gottheit ausgeschlossen ist, bedarf seinem verklärten Zustande entsprechend anderer Objekte als bisher. Wie vor allem der Leib Christi und die Leiber der Seligen das Auge entzücken, so muß auch die übrige Körperwelt umgewandelt, verklärt werden, um die Auserwählten zu erfreuen (Suppl. qu. 74 a. 1; 91 a. 1). Diese Verklärung der gesamten körperlichen Natur entspricht auch aufs beste der höchsten Auszeichnung, die sie durch den Sohn Gottes in seinem Herabsteigen auf die Welt empfangen hat. Ihre enge Beziehung zu ihm läßt erwarten, daß auch sie an der Verklärung teilnehmen wird, die seinem Leibe zuerst zuteil geworden ist und nach dessen Vorbild auch den Leibern der Gerechten in sicherer Aussicht steht.

Die Möglichkeit des Unterganges der Welt und ihrer Erneuerung kann dem gläubigen Geiste nicht zweifelhaft sein, da bei Gott kein Ding unmöglich ist. Inwieweit sich Gott der natürlichen Ursachen bedienen wird, um das Ende herbeizuführen, steht dahin. Über die naturwissenschaftliche Beweisbarkeit eines Weltendes sind die Meinungen der Naturforscher noch so wenig geklärt und einheitlich, daß die größte Zurückhaltung vonnöten ist.

Nach 2 Petr. 3, 10 (s. oben) wird das Ende durch einen Weltbrand herbeigeführt. In dieser Hinsicht stimmen mit der Offenbarung Vorstellungen von einem Weltbrande überein, die bei manchen alten Kulturvölkern herrschten. Jedoch fehlt bei diesen die Erwartung, daß die durch das Feuer zerstörte Welt für immer in einen Zustand der Verklärung eingehe. Soweit sie keine Zerstörung für immer annehmen, stellen sie nur in Aussicht, daß die Welt verjüngt aus der Katastrophe hervorgeht, um ihren Gang von neuem zu beginnen, bis auch dieser vollendet ist und wiederum ein Weltbrand und eine Verjüngung entsteht, und so fort in stetem Kreislauf.

Daß nur die Erde mit ihrem Luftkreise, dem atmosphärischen „Himmel" die Umwandlung erfahren werde, wird von vielen für wahrscheinlich gehalten. Andere dehnen die Umgestaltung auf die gesamte Welt aus. Für beide Ansichten lassen sich Bibelworte anführen, eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. Noch weniger ist eine Gewißheit über die Beschaffenheit der neuen Erde und des neuen Himmels zu erreichen. Quantitas autem ut et modus meliorationis illi soli cognita est, qui erit meliorationis auctor (Suppl. qu. 91 a. 3).

Das Lehrstück von der neuen Erde ist in jüngster Zeit von Rohling und Spirago (in der ersten Auflage seiner Schrift) so gedeutet worden, daß die durch den Weltbrand in den paradiesischen Zustand zurückversetzte Erde in alle Ewigkeit der Wohnsitz eines sich stets fortpflanzenden sündlosen Menschengeschlechtes sein werde, dessen Stammeltern die wenigen Gerechten sein sollen, die beim Weltende noch auf Erden leben und nicht sterben werden. Ein ewiges Gottesreich werde auf der paradiesischen Erde entstehen und Christus selbst werde als sichtbarer König auf dem wiederhergestellten Throne Davids in Jerusalem herrschen. – Diese Annahme ist durchaus abzulehnen. Sie widerspricht von anderem abgesehen dem Urteil

des Weltenrichters, Matth. 25, 34 ff., das nur zwei Aufenthaltsorte der erwachsenen Menschen kennt, Himmel und Hölle, und allen Gerechten sofort den Himmel eröffnet; damit ist unvereinbar, daß noch lebende Gerechte auf einen späteren Eintritt in die himmlische Seligkeit vertröstet werden sollen. Außerdem baut sich die Hypothese auf der falschen irdischen Hoffnung der Juden auf und setzt irrtümlich voraus, daß das verheißene Jerusalem in den Prophetien das irdische Jerusalem sei.

Ist nun im Weltgericht jede feindliche Macht für immer niedergeworfen und die gesamte Welt in der Verklärung zu ihrer Vollendung gelangt (consummatio saeculi), dann ziehen die Gerechten mit Christus in die Herrlichkeit ein, die ihnen von Anbeginn bereitet ist. Alles ist ihm, dem glorreichen Könige, unterworfen. Er selbst aber übergibt nunmehr, da das Ziel seines Wirkens erreicht und der Gottesstaat zur Vollendung geführt ist, die Herrschaft seinem Vater. Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus (1 Kor. 15, 28).

Bartmann II[5] 518 ff.; Billot qu. 8; Heinrich-Gutberlet X 938 ff.; Scheeben-Atzberger IV 935 ff.; Schneider[14] 468 ff.; Zahn[2] 328 ff.; Bautz (§ 4); P. Dornstetter, Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophetie. Würzburg 1896; J. B. Kraus, Die Apokatastasis der unfreien Natur auf katholischem Standpunkt. Regensburg 1850; A. Rademacher, Der Weltuntergang. München 1909; Sigmund (§ 4); A. Rohling, Die Zukunft der Menschheit als Gattung nach der Lehre der h. Kirchenväter. Leipzig 1907; F. Spirago, Der Weltuntergang nach der Lehre der Hl. Schrift, Überlieferung und Privatoffenbarung (neue Auflage der Schrift: Der Weltuntergang und die neue Erde, Prag 1919). Lingen 1921; J. Schmid-Angerbach, Ist die Lehre von der ewigen Fortpflanzung eines neuen paradiesischen Menschengeschlechtes nach dem Weltgerichte mit der wahren katholischen Lehre vereinbar?: Theol.-prakt. Quartalschrift 1922, 48 ff. 217 ff.

---

2. Teil.

Die Endzustände.

§ 8.

Die Ortsbestimmungen in der eschatologischen Offenbarung.

Die verschiedenen Zustände, in die die Menschen nach dem Tode auf Grund des besonderen Gerichtes, sei es für immer, sei es vorübergehend, eintreten, erscheinen in der Hl. Schrift und Überlieferung an bestimmte Örtlichkeiten gebunden. Diese Orte verteilen sich auf die Unterwelt und auf die himmlischen Regionen.

1. Scheol, Hades, Infernum. – Nach der Anschauung des Alten Testaments dient die Scheol (שְׁאוֹל) allen Toten insgesamt als Aufenthaltsort. Der Himmel war ja, wie das Neue Testament bestätigt, den

Gerechten noch verschlossen, bis Christus das Erlösungswerk vollbracht hatte und in seine Herrlichkeit einging. Der Name Scheol leitet sich ab von שָׁאַל = fordern (Hinweis auf die Unersättlichkeit des Ortes) oder wohl besser von שָׁאַל = שָׁעַל = hohl sein. Die Septuaginta gibt Scheol wieder mit ᾅδης (abzuleiten von ἰδεῖν und α privativum = finsterer Ort), die Vulgata mit infernum, inferi (vom Stamme IN mit äolischem Digamma). Hades und Infernum sind die in der griechisch-römischen Antike üblichen Benennungen der Unterwelt.

Die Angaben des Alten Testamentes über die Scheol weisen auf einen unterirdischen Raum hin. Sehr häufig begegnet uns die Wendung: „in die Scheol hinabführen" oder „hinabsteigen" (Gen. 37, 35; 44, 29. 31; 1 Kön. 2, 6 u. ö.). Es ist die Rede von der „Scheol drunten" (Is. 14, 9), von den „Tiefen der Scheol" (Prov. 9, 18). Sie liegt noch tiefer als der Meeresgrund (Job 26, 5), sie ist des Tiefste, das sich nennen läßt (Job 11, 8; Is. 7, 11). — Im Neuen Testament dient „Hades" auch als Personifikation des Teufels: „Der Hades wird in den Feuerofen geworfen" (Apok. 20, 14; vgl. 6, 8). So bedeuten auch die „Hadespforten" (Matth. 16, 18) höllische Mächte, haßerfüllte Gottesfeinde.

2. Gehenna. — Bei seiner Himmelfahrt hat der Herr die Seelen der Gerechten, die von aller Schuld und Strafe frei im Hades auf den Eintritt in die Seligkeit harrten, in den Himmel eingeführt (Eph. 4, 8; 1 Petr. 3, 19; Apg. 2, 31). Nunmehr blieb die Unterwelt ausschließlich ein Ort der Strafe. Sie umfaßt vor allem den Ort, in den die Gottlosen zur ewigen Qual hinabgestoßen werden, das Infernum im engeren Sinne, für das der Name Gehenna festgelegt wird. Gehenna (γέεννα) heißt Tal Hinnoms (גֵּי הִנֹּם). Dieses Tal, das seinen Namen wohl von dem ursprünglichen Besitzer trug, lag im Südwesten Jerusalems. Um den Molochdienst, den die Juden dort getrieben hatten, auszurotten, machte der König Josias das Tal Hinnoms zu einem unreinen Orte (4 Kön. 23, 10). Jeremias verlegt dorthin die Ausführung schwerster Strafen über das abtrünnige und widerspenstige Israel, die er ankündigt (Jer. 7, 31 f.; 19, 6). So wird der Name Gehenna schon bei Is. 66, 24, dann besonders im Neuen Testament zu einer Bezeichnung für den Ort der Qualen, mit denen Gott seine Feinde bestrafen wird.

Auch das Neue Testament stellt diesen Strafort als unter der Erdoberfläche befindlich dar, als einen „Abgrund" (ἄβυσσος Luk. 8, 31; Apok. 9, 1 f. 11; 11, 7), aus dem böse Geister „heraufsteigen" (Apok. l. c.). Der einmal (2 Petr. 2, 4) vorkommende Ausdruck Tartarus bestätigt dies.

3. Abrahams Schoß. — Der Teil der Unterwelt, in dem die Patriarchen mit den übrigen Gerechten die Erlösung und die Aufnahme in die Herrlichkeit des Himmels ersehnten, trägt den Namen „Abrahams Schoß" (Luk. 16, 22), ein Ausdruck, der die Innigkeit der Vereinigung der Gerechten mit dem großen Vorvater und ihre Teilnahme an seinem Ausruhen von allen Mühen kennzeichnet (vgl. Joh. 1, 18; Röm. 4, 16 f.). Da der „Schoß Abrahams" nach der Himmelfahrt Christi keine Daseinsberechtigung mehr hatte, so haben manche, die den Namen beibehalten wollten, ihn für die nachchristliche Zeit auf den Himmel angewandt. So Augustinus Quaest. evang. II, 38. Auch Thomas Suppl. qu. 69 a. 4 hält dies für berechtigt und erklärt ib. ad 2 das Gebet im Begräbnisritus: Et in sinum Abrahae angeli deducant te in diesem Sinne.

Eine jüngere Bezeichnung für Abrahams Schoß ist limbus patrum. Limbus heißt Streifen, Saum, dann übertragen der äußerste Rand der Erde, das Gestade; hier also der äußerste Teil, der Saum, die Schwelle der Unterwelt.

4. Paradies. – Christus am Kreuze spricht zu dem reumütigen Schächer: „Heute wirst du mit mir sein im Paradiese" (Luk. 23, 43). Das Paradies war nach der volkstümlichen Anschauung ein Ort der Wonne und Freude, der in dem ursprünglichen Wohnorte der Stammeltern sein Vorbild hatte. Mit Christus sollte der Schächer dort sein. Da nun die Seele Christi in die Unterwelt hinabstieg, so wird die Seele des Schächers ebenfalls dorthin gelangt sein, und der Hades der Gerechten, der Schoß Abrahams, konnte mit Recht das Paradies genannt werden, da der Herr ihn durch seine Ankunft in einen Ort seliger Freude umwandelte. Also das Paradies Luk. 23, 43 wird nichts anderes sein als der Schoß Abrahams. – Auch in rabbinischen Schriften findet sich diese Vorstellung, daß der Aufenthalt der Gerechten in der Unterwelt das Paradies, der der Gottlosen die Gehenna ist (vgl. Bisping zu Luk. 16, 22).

Paulus gibt den Namen Paradies einer der himmlischen Regionen (2 Kor. 12, 4), und in der späteren Zeit bedeutet Paradies, wo nicht der Wohnort der Stammeltern gemeint ist, den Himmel, dessen Typus das irdische Eden war (Apok. 2, 7).

Noch zwei Räume werden in der Unterwelt unterschieden, die in der Hl. Schrift keinen eigenen Namen tragen, der Reinigungsort und der Ort der ungetauften Kinder. Beide sind Straforte, aber verschieden von der Gehenna. In dem purgatorium (*βασανιστήριον, καθαριστήριον*), wie die Überlieferung den Reinigungsort nennt, sind vorübergehend die Seelen der Gerechten, die noch nicht völlig rein von Schuld und Strafe sind. Der andere Ort ist die Wohnstätte derer, die mit der Erbsünde behaftet, aber ohne persönliche schwere Schuld aus diesem Leben geschieden sind. Sie erleiden die poena damni d. h. sie sind der himmlischen Seligkeit für immer verlustig, sie bleiben aber nach der Annahme bei weitem der meisten Theologen von den positiven Strafen der Hölle befreit. Eine gewisse natürliche Seligkeit ist ihr Anteil. Gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate in perfectionibus naturalibus (Thomas In Sent. 2 d. 33 qu. 2 a. 2). Mit Rücksicht auf diesen ihren Zustand verlegt die spätere Theologie den Aufenthalt dieser vom Himmel Ausgeschlossenen an den Saum der Unterwelt und nennt den Ort limbus puerorum.

5. Himmel. – Der Himmel erscheint in den überirdischen Räumen lokalisiert. Darauf weist der Name שָׁמַיִם hin, der die Höhen bezeichnet, ähnlich wie das niederdeutsche hêban, das englische heaven. Auch das seltenere מָרוֹם hat diesen Sinn; es wird mit *ὕψος, ὑψηλά, οὐρανός*, altum, summum, excelsum wiedergegeben. Das Wort רָקִיעַ bedeutet das Gewölbe des Himmels, griech. *στερέωμα*, lat. firmamentum. Die Grundbedeutung von *οὐρανός* (im Sanskrit varuna, von var = bedecken) scheint Hülle zu sein, indem das Himmelsgewölbe als Hülle unserer Erde gedacht ist.

Himmel heißt in der Hl. Schrift erstens die Gegend der Wolken und des Vogelfluges und zweitens darüber hinaus die Gegend der Gestirne. Der Gestirnhimmel wird als ein festes, halbkugelförmiges, nach allen Seiten auf die Erde herabreichendes Gewölbe dargestellt. Jenseits dieses Firmaments wird der Wohnort der Engel und der Seligen

angenommen, die zu der Anschauung Gottes zugelassen sind. Auch diese Räume tragen den Namen Himmel. Sie gelten als Wohnung oder Thron Gottes, nicht als ob er von ihnen eingeschlossen werden könnte („der Himmel und aller Himmel Himmel mögen ihn nicht fassen" 3 Kön. 8, 27), sondern insofern er sich dort am herrlichsten offenbart. Paulus nennt diese Stätte der höchsten Gottesoffenbarung einmal (2 Kor. 12, 2) den dritten Himmel, wohl im Unterschiede von dem Wolken- und von dem Sternenhimmel. Vereinzelte kirchliche Schriftsteller (Aristo von Pella, Viktorinus von Pettau) zählen unter dem Einflusse spätjüdischer Theologie sieben Himmel. Die Scholastik pflegt den Himmel der Seligen im Anschluß an Beda und Walafrid Strabo auch coelum empyreum zu nennen. Empyreum id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur (Petrus Lomb. Sent. 2 d. 2 n. 6).

I. Die Endzustände im Jenseits sind an bestimmte Örtlichkeiten geknüpft. Sententia longe communior.

Daß uns die Namen Himmel und Hölle usw. nicht bloße Zustände, sondern bestimmte Orte bezeichnen, ist zwar kein Dogma, aber eine durch die gesamte Darstellung der Hl. Schrift und die Auslegung der Väter empfohlene Annahme. Augustinus spricht einmal das schöne und tiefe Wort, daß Gott selbst der Ort der seligen Geister sei: Ipse post hanc vitam sit locus noster (Enarr. in Ps. 30 sermo 3, 8). Aber er will damit unsere Frage nicht erledigen. Wo er genauer auf sie eingeht, meint er, daß die abgeschiedene Seele ihrer geistigen Natur entsprechend keine körperliche, sondern eine geistige, der körperlichen irgendwie ähnliche Wohnstätte erhalte (De Gen. ad litt. XII, 32, 60 ff.). Jedenfalls müssen aber für die Zeit nach der Auferstehung der Leiber körperliche Räume angenommen werden. Coelum empyreum est corpus (Alexander von Hales Summa theol. II qu. 47 m. 2). Coelum est corpus maximum mole (Bonaventura In Sent. 2 d. 2 p. 2 a. 1 qu. 2). Coelum empyreum est corpus illud, quod principaliter ordinatum est, ut sit habitatio bonorum, et hoc magis propter homines, quorum etiam corpora glorificabuntur, quibus locus debetur, quam propter angelos, qui loco non indigent (Thomas In Sent. 2 d. 2 qu. 2 a. 1). Ebenso bestimmt wird die Hölle als materieller Ort aufgefaßt, schon wegen des körperlichen Feuers, das dort als Strafmittel dient (vgl. die Texte S. 410 ff. 421 ff.). Und allgemein bemerkt der h. Lehrer In Sent. 4 d. 45 qu. 1 a. 1 sol. 1, daß den Seelen nach dem Tode je nach ihrem Zustande quaedam corporalia loca zugewiesen werden; es ist jedoch eine Gegenwartsweise, von der wir uns keine klare Vorstellung machen können: Sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene

manifestus esse non potest (ad 1). Sicher ist, daß die vom Leibe getrennten Seelen ihrem Sein nach nicht von dem körperlichen Orte abhängen und überhaupt direkt nichts von ihm so empfangen, wie die Körper es tun. Sed ipsae animae ex hoc, quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel moerorem; et sic locus cedit eis in poenam vel in praemium (ad 3). So hat die Vorstellung von bestimmten Aufenthaltsorten geringe Bedeutung, soweit die anima separata in Betracht kommt. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aber von dem Leibe her, mit dem die Seele wiedervereinigt wird.

II. **Wo sich die Orte befinden, in die die Menschen nach dem Tode eingehen, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen.**

Das kirchliche Lehramt hat diese Frage nicht entschieden. Mögen auch die Glaubensbekenntnisse von einem „Abgestiegen zu der Hölle" und einem „Aufgefahren in den Himmel" sprechen, so ist damit über die örtliche Lage von Himmel und Hölle nichts Sicheres ausgemacht. Die Substanz dieser Glaubensartikel bleibt unberührt, wenn auch der Himmel nicht „über" der Erde, die Hölle nicht „unter" ihr ist. Wendungen dieser Art, denen wir auch in der Hl. Schrift und in der Väterlehre und Scholastik begegnet sind, entsprechen dem damaligen, jetzt veralteten Verständnisse von dem Weltbau, wonach die Erde der Mittelpunkt der Welt ist. War dieser Vorstellung gemäß der Himmel „oben", so dachte man sich die Hölle nebst dem Fegfeuer und dem limbus patrum und limbus puerorum „unten", sei es unterhalb der Erde, sofern diese als scheibenförmig galt, sei es im Erdinnern, falls man sich für die Kugelform der Erde entschied.

Zu dieser Vorstellungs- und Ausdrucksweise der alten Zeit läßt sich die Offenbarung, wie in so vielen anderen Fällen, herab, weil sie mit ihrer Botschaft vor allem ihren ersten Empfängern verständlich werden will. Es kommt ihr nicht auf die örtliche Festlegung von Himmel und Hölle an, sondern auf die Verkündigung und Einprägung der Wahrheiten von dem jenseitigen Seligkeits- und Strafzustande. Um anschaulich hierüber zu sprechen, empfahl sich die Anwendung der von dem alten Weltbilde hergenommenen Ausdrücke. Jede andere, etwa dem heutigen wissenschaftlichen Weltbilde entsprechende Redeweise hätte der Anschaulichkeit ermangelt, wäre unverstanden und darum eindruckslos geblieben. „Wo je auf Erden Menschenfreunde wohnen werden, sollen sie der Schrift danken, daß sie durch die unmittelbare Lebendigkeit ihrer Himmelsbotschaft ungezählten Millionen geholfen hat, die Bande zu sprengen, die so leicht Geist und Herz an das Kleine, Vergängliche, Niedrige, Schlechte

fesseln und im Fluge zum Großen, Geistigen, Ewigen, Göttlichen hemmen" (Zahn² 213).

Wir sind daher berechtigt, die Äußerungen der Hl. Schrift, die die Jenseitszustände örtlich zu bestimmen scheinen, als eine bloße Einkleidung der die Zustände selbst betreffenden Offenbarungen zu betrachten. Daß der Wohnort der Seligen wirklich oberhalb des als festes Gewölbe gedachten Firmamentes sei und die Räume der von Gott getrennten Menschen dementsprechend unterhalb der Erde, haben die inspirierten Verfasser nicht behaupten wollen. Deshalb ist auch die Festlegung des Himmels im Empyreum und der Hölle im Erdinnern, so einmütig die Väter und Scholastiker solchen Vorstellungen auch beipflichten, nicht als verbindlich anzusehen. Geben die Väter doch auch mitunter selbst zu verstehen, daß ihnen die Angaben hierüber unsicher und unwichtig dünken, wie Augustinus über die Lage der Hölle schreibt: In qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit (De civ. Dei XX, 16; vgl. Retr. II, 24, 2), oder Gregor der Große: Hac de re temere definire nil audeo (Dial. IV, 42), oder Thomas: Non credo ab homine sciri posse, ubi sit infernus (Opusc. 10 [al. 11], 25); und Chrysostomus mahnt seine Zuhörer: „Fragen wir nicht, wo die Hölle sei, sondern wie wir ihr entfliehen" (In Rom. hom. 31, 5).

Bartmann II⁵ 490 ff.; Heinrich-Gutberlet X 614 ff.; Pohle III⁶ 741 ff.; Schneider¹⁴ 460 ff.; Zahn² 203 ff.; A. Konrad, Das Weltbild in der Bibel. Graz 1917; K. Holzhey, Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern: Festgabe Alois Knöpfler gewidmet. Freiburg 1917, 177 ff.; P. Schanz, Die naturwissenschaftliche Exegese der Väter: Theol. Quartalschrift 1877, 636 ff.

1. Kapitel.

Die Hölle.

§ 9.

Die Wirklichkeit der Hölle und ihre Ewigkeit.

Es gibt einen Strafzustand der von Gott verworfenen Engel und Menschen, den wir Hölle nennen. Dieser Strafzustand ist ewig. De fide.

Die Angriffe der Gegner richten sich teils gegen die Hölle überhaupt, teils gegen ihre Ewigkeit. Die einen (Gnostiker, Arnobius, Sozinianer, Anhänger des Materialismus, manche neuere Protestanten) treten für die gänzliche Vernichtung der Gottlosen nach ihrem Tode ein, da deren Weiterleben im Jenseits ganz und gar keinen Zweck habe. Die anderen versichern, die Hölle

werde ein Ende haben, indem alle Verdammten zur Reue und Bekehrung gelangen und nach genügender Läuterung in die himmlische Seligkeit eingehen würden. Diese Lehre von der „Wiederherstellung aller" (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) hat ihre Hauptvertreter in Origenes und den Origenisten gefunden. In neuerer Zeit wird sie von zahlreichen Protestanten verfochten. Auch die Lehre von der Seelenwanderung oder der theosophischen Reïnkarnation tritt zu der Ewigkeit der Hölle in Gegensatz. — Hirscher und Schell schränken die Ewigkeit der Bestrafung auf die verhältnismäßig wenigen ein, die gleichsam „mit erhobener Hand" (Num. 15, 30) wider Gott gefrevelt haben und nun im Jenseits in satanischer Bosheit an diesem Gegensatze gegen Gott festhalten.

Kirchenlehre. — Daß das Dasein und die Ewigkeit der Hölle Gegenstand der ordentlichen und allgemeinen Lehrverkündigung der Kirche ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Dazu kommt, daß das seit dem frühen Mittelalter im amtlichen Gebrauche der Kirche stehende Symbolum Quicunque dieser Wahrheit Ausdruck gibt: Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum. Eine Synode zu Konstantinopel im Jahre 543, die die Gutheißung des Papstes Vigilius und aller Patriarchen fand, erklärt im can. 9 (Denz. 211): „Wenn jemand sagt oder meint, die Strafe der Dämonen und der gottlosen Menschen sei zeitlich und werde einmal ein Ende nehmen, mit anderen Worten, es werde eine Apokatastasis der Dämonen oder der gottlosen Menschen eintreten, so sei er Anathema." Das vierte allgemeine Laterankonzil 1215 (Denz. 429) stellt fest, daß am Ende der Tage alle ihren Lohn empfangen, die Verworfenen und die Auserwählten: illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam. Benedikt XII erklärt außerdem in seiner dogmatischen Konstitution Benedictus Deus betreffs der Seelen, die in aktueller Todsünde verscheiden: Ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur (Denz. 531, vgl. 693. 714). Gegen Schells These schritt die Inderkongregation 1898, gegen die theosophischen Lehren das Hl. Offizium 1919 ein.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Die alttestamentliche Offenbarung ist nur allmählich zur Klarheit über den Strafzustand der Gottlosen vorangeschritten. Erst die späteren Schriften (Dan. 12, 2; Weish. 4, 19f.; 6, 5ff.; Judith 16, 20f.) schildern ihn mit Bestimmtheit als einen Zustand der Schmach und der Peinen, und die Strafen als ewig. Auch die Feuerqual wird erwähnt.

b) **Christus** verkündigt mit erschütterndem Ernste die Lehre von der Hölle, in die der Gottlose mit Leib und Seele verstoßen wird (Matth. 10, 28), „Untergang" (7, 13) und „ewige Züchtigung" (25, 46) sind dessen Anteil. „Besser wäre es für ihn, nicht geboren worden zu sein" (26, 24). Er wird „hinausgestoßen in die Finsternis draußen, wo ist Heulen und Zähneknirschen" (8, 12; 13, 42. 50 u. ö.). Er wird „gepeinigt in dieser Flamme" (Luk. 16, 24), in der „Feuer-Gehenna" (Matth. 5, 22; 18, 9), dem „Feuer-Ofen" (13, 42. 50). Und das Feuer ist „ewig" (18, 8; 25, 41), „unauslöschlich" (3, 12; Mark. 9, 43 ff.).

c) Nicht anders stellt sich nach der Lehre der **Apostel** das Endschicksal der Gottlosen dar. 2 Thess. 1, 9: „Diese werden ewig büßen im Verderben, (verstoßen) von dem Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht." Hebr. 10, 27: „Grimmiges Feuer wird die Widersacher verzehren"; und V. 31 heißt es mit Bezug hierauf: „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen." Nach 2 Petr. 2, 6; 3, 7; Jud. 7 werden die Bösen von dem Schicksale Sodomas und Gomorrhas, von dem „Verderben", von der „Strafe des ewigen Feuers" getroffen. Jud. 13: „Ihnen ist der Sturm der Finsternis aufbewahrt für ewig." Ewige Qualen im Feuer kündigt auch die Apokalypse den Gottlosen an mit dem Satan, dem Tiere und seinem Propheten. Es ist „der zweite Tod" (19, 20; 20, 10. 14; 21, 8). „Ihr Anteil ist in dem Pfuhl, der von Feuer und Schwefel brennt" (21, 8). „Der Rauch ihrer Qualen wird aufsteigen in alle Ewigkeit" (14, 11; 19, 3). „Tag und Nacht werden sie gequält werden in alle Ewigkeit" (20, 10).

In dem Bestreben, die so oftmals betonte Ewigkeit der Hölle aus der Schriftlehre hinwegzudeuten, weisen **Origenes** und die sonstigen Gegner darauf hin, daß das Wort „**ewig**" (*αἰώνιος*, aeternus) in der Hl. Schrift häufig nur **eine lange Zeitdauer, die ein Ende haben wird**, ausdrückt. Diese Tatsache ist nicht zu bestreiten. Aber der Schluß, daß demnach auch die Höllenstrafe nicht endlos zu sein brauche, ist falsch.

1. Matth. 25, 46 schließt der Herr seine Weissagung über das Weltgericht mit den Worten: Et ibunt hi (maledicti) in **supplicium aeternum**, iusti autem in **vitam aeternam**. Da das ewige Leben endlos ist — daran zweifelt niemand —, so muß auch die ewige Strafe endlos sein. Das Wort „ewig" kann in demselben Satze nicht Verschiedenes bedeuten. Augustinus De civ. Dei XXI, 23: „Es wäre überaus widersinnig, hier in einem und demselben Zusammenhange zu sagen: Das ewige Leben wird ohne Ende sein, die ewige Qual wird ein Ende haben. Weil also das ewige Leben der Heiligen ohne Ende sein wird, so wird auch die ewige Strafe für die, die sie zu leiden haben werden, ohne Zweifel kein Ende haben" (ähnlich Ad Oros. 6, 7).

2. Die Strafe der Ärgernisgeber ist nach Mark. 9, 42 f. „die Gehenna, das unauslöschliche Feuer, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt". Vgl. Is. 66, 24. Jedenfalls ist eine Strafe gemeint, die niemals zu Ende gehen wird (Augustinus Ad Oros. 6, 7). Nun heißt es aber an der Parallelstelle Matth. 18, 18: „das ewige Feuer". Folglich ist das ewige Feuer der Hölle wahrhaft und eigentlich ohne Ende.

3. Nach Apok. 19, 3; 20, 10 dauert die Strafe der Hölle *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* (vgl. 14, 11: *εἰς αἰῶνας αἰώνων*). Besonders mit dem bestimmten Artikel bezeichnet diese Redeweise in der Hl. Schrift eine Dauer, die sich durch alle noch kommenden Äonen d. i. Zeitläufe hindurch erstreckt, also nie ein Ende hat. Eben dieser Ausdruck wird von der ewigen Dauer der Herrlichkeit Gottes oder des Reiches Christi gebraucht. Darum muß auch die Hölle ohne Ende sein.

Aber lehrt nicht Petrus mit ausdrücklichen Worten die *ἀποκατάστασις πάντων* (Apg. 3, 21)? – Die Wiederherstellung aller Dinge, von der Petrus spricht, die Gott durch seine Propheten geweissagt habe, hat mit der Bekehrung und Begnadigung der Verdammten nichts zu tun. Sie bezieht sich auf die durch Isaias für das Ende der Tage vorausverkündigte Erneuerung von Himmel und Erde. Petrus mahnt die Juden, mit ihrer Bekehrung nicht zu warten, sondern Buße zu tun, damit diese Zeit der Erquickung und Wiederherstellung baldigst komme (V. 19 f.).

Ebensowenig denkt Paulus in seinem Worte 1 Kor. 15, 22: In Christo omnes vivificabuntur an die Wiederherstellung des Gnadenlebens in den Verdammten. Dem Zusammenhange nach und wie der Zusatz in Christo zeigt, bezieht sich die Stelle auf die selige Auferstehung, die nach dem Vorbilde Christi, des „Erstlings der Entschlafenen" und der Wiederbelebten, „allen" d. h. allen mit ihm in Verbindung Stehenden zuteil werden wird.

2. Beweis aus der Tradition.

Mit der größten Treue hält die alte Überlieferung fest, was die Hl. Schrift von der Hölle lehrt. Nach Barn. 20, 1 gibt es einen „Weg des ewigen Todes mit Strafe". Wer den Glauben, für den Christus gekreuzigt ist, verdirbt, wird nach Ignatius Eph. 16, 2 „in das unauslöschliche Feuer eingehen". Hermas Sim. IX, 18, 2 droht den Christen, die Böses tun, doppelte Strafe an, und daß sie dem Tode verfallen seien in Ewigkeit. In dem Mart. Polyc. 2, 3 werden die Märtyrer von Smyrna gepriesen, daß sie sich durch die Qual einer Stunde „von den ewigen Strafen losgekauft" haben und dem Feuer, das „ewig ist und nie erlischt, entronnen" sind (vgl. 11, 2). Ebenso spricht Justinus von der Züchtigung der Gottlosen „in ewigem Feuer" (Apol. I, 21, 6), „die endlose Ewigkeit hindurch" (28, 1); nach der Auferstehung werden auch die Leiber „in das ewige Feuer geschickt zu ewiger Qual (*ἐν αἰσθήσει αἰωνίᾳ*) mit den bösen Dämonen" (52, 3). Gegenüber den Gnostikern, die im Neuen Bunde nur Gnade und Milde finden wollten, betont Irenäus Adv. haer. IV, 28, 2, daß die Verschmähung der Gnade Christi im Neuen Bunde noch straffälliger macht: (Poena) non

solum temporalis, sed et aeterna facta. Quibuscunque enim dixerit Dominus: Discedite a me, maledicti, in ignem perpetuum, isti erunt semper damnati. Die Unaufhörlichkeit der Strafe in „unauslöschlichem Feuer" hebt auch Hippolytus von Rom hervor (In Dan. IV, 10, 3; 14, 3). Tertullian findet einen dringenden Grund, Gott zu fürchten und unschuldig zu leben, in der „Größe der Qual, die nicht bloß lange, sondern ewig dauert" (Apol. 46, vgl. 49). Das Feuer der Gehenna ist ewig und dient ewiger Strafe (De res. 35). Minucius Felix schreibt: Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit . . . Poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur (Octav. 35).

Es war also etwas völlig Neues in der Kirche, als Origenes die „Ewigkeit" der Höllenstrafen nur in dem Sinne anerkennen wollte, daß sie gewaltige Zeiträume hindurch dauern werden, ohne jedoch endlos zu sein. Er gestand dabei ein, daß die kirchliche Lehrverkündigung eine nie endende Bestrafung der Gottlosen in der Hölle vortrage, und diese Lehre sei auch für die einfachen Gläubigen gemäß dem Zustande ihrer Erkenntnis und ihrer sittlichen Beschaffenheit die geeignetste. Aber sie sei nicht das Höchste, das der Menschengeist zu erreichen vermöge. Der wahre Gnostiker erkenne, daß die jenseitige Strafe, so furchtbar und langdauernd sie auch sei, doch einmal vorübergehe, da sie vor allem auch zur Läuterung und Heilung bestimmt sei. Es gebe keine Strafe ohne den Zweck der Heilung (De princ. II, 10, 4 ff.; C. Cels. IV, 12 f.; V, 14 ff. u. ö.).

Das hohe Ansehen des alexandrinischen Gelehrten hat mehrere seiner Verehrer, darunter auch Gregor von Nyssa, verführt, ihm in der Lehre von der Wiederherstellung aller Menschen und sogar aller Dämonen zu folgen. Zwei von ihnen, der Alexandriner Didymus und Evagrius Pontikus, wurden zusammen mit Origenes von dem fünften und den nächstfolgenden allgemeinen Konzilien mit dem Anathem belegt. Auch die Apokatastasislehre der origenistischen Mönche in Palästina im 6. Jahrhundert erfuhr kirchliche Verurteilung. Doch waren übrigens die Anhänger der ἀποκατάστασις πάντων stets gering an Zahl, und seit dem fünften allgemeinen Konzil war der Widerspruch gegen die Ewigkeit der Hölle jahrhundertelang völlig verschwunden.

Einen Mittelweg schlugen die misericordes ein, wie Augustinus sie nennt, zu denen Ambrosius und wenigstens zeitweilig auch Hieronymus gehörte. Sie behaupteten unter Berufung auf die in der Offenbarung bezeugte grenzenlose Barmherzigkeit Gottes die Apokatastasis aller in der Todsünde gestorbenen Christen. Augustinus lehnt diese Annahme entschieden ab und lehrt, daß die Verstoßung in die Hölle für alle, die sie trifft, endgültig sei (De octo Dulcitii quaest. qu. 1).

Eine Ausnahme glaubte das Mittelalter vielfach zugunsten des zur Hölle verdammten Kaisers Trajan annehmen zu dürfen. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts taucht die Erzählung auf, daß Gott dem Kaiser auf das Gebet des großen heiligen Papstes Gregor I die Errettung aus der Hölle gewährt habe. Die Erzählung verdient keinen Glauben, wurde aber

von den mittelalterlichen Theologen für geschichtlich gehalten. Der h. Thomas Suppl. qu. 71 a. 5 ad 5 findet sich so mit ihr ab, daß er erklärt, Gott habe in diesem oder in ähnlichen Fällen in Voraussicht der Fürbitte keine endgültige Verdammung des gottlosen Menschen eintreten lassen, sondern ihn wieder zum Leben erweckt und ihm eine neue Prüfungszeit gewährt.

3. Innere Gründe. — Auch von seiten der Vernunft läßt sich manches für die Ewigkeit der Hölle anführen, obschon auf diesem Wege allein keine Gewißheit zu erreichen ist:

a) Die Todsünden, die mit der ewigen Strafe bedroht sind, verdienen diese Strafe durchaus. Sie sind eine in einer wichtigen Sache mit klarer Erkenntnis und freiem Willen verübte Übertretung des göttlichen Gesetzes. Sie enthalten eine bewußte Auflehnung gegen Gottes Willen, eine Zurücksetzung des höchsten Gutes hinter irdischem Vorteil, einen Verzicht auf Gottes Liebe und Freundschaft. Also liegt in der Todsünde eine schwere Geringschätzung und Verachtuug Gottes, mag es auch nicht geradezu die Absicht des Sünders sein, Gott Verachtung zu bezeugen, gewissermaßen mit aufgehobener Hand gegen ihn zu freveln. Je höher nun aber die Person dessen steht, den man durch Geringschätzung und Verachtung beleidigt, um so schwerer ist die Beleidigung. Folglich muß in der Verachtung der unendlichen göttlichen Majestät etwas unbegrenzt Schweres liegen, und dieser unendlichen Schuld entspricht nach aller Gerechtigkeit eine unendliche Strafe. Die letztere muß aber, da das Geschöpf keiner intensiv unendlichen Strafe fähig ist, wenigstens extensiv unendlich sein, d. h. sie muß ewige Dauer haben (In Sent. 4 d. 46 qu. 1 a. 3). So zeigt sich, daß die Tat eines Augenblicks eine ewige Strafe verdienen kann. Ib. ad 1: Poena non debet adaequari culpae secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam secundum leges humanas accidere.

b) Die Todsünde ist eine vollständige Lossagung von Gott, dem letzten Endziele, die vielleicht von seiten des Sünders nur für kurze Zeit beabsichtigt sein mag, ihrer Natur nach aber und in ihrer Wirkung, der habituellen schweren Schuld, für immer bleibt. Dieser Zustand nimmt nicht von selbst ein Ende, wie etwa ein hitziges Fieber sich austobt und verschwindet; noch hat der Sünder aus sich die Möglichkeit, ihn zu beseitigen; wie der Tod seiner Natur nach unheilbar ist, so auch die Todsünde (1, 2 qu. 72 a. 5; 87 a. 3). Nur von Gottes Erbarmen hängt es ab, ob er dem Sünder noch die Frist und die übernatürliche Gnade zur heilsamen Bekehrung gewähren will. Gott ist aber nicht genötigt, Barmherzigkeit walten zu lassen, es ist nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn er sie versagt. Der Sünder verliert alsdann gemäß seiner

eigenen freien Wahl sein Endziel, dessen Verlust ihn ewig unglückselig macht. In Sent. 4 d. 46 qu. 1 a. 3: Qui in peccatum mortale labitur, propria voluntate se ponit in statu, a quo erui non potest nisi divinitus adiutus; unde ex hoc ipso, quod vult peccare, vult consequenter perpetuo in peccato manere.

c) Gott hat seinen vernünftigen Geschöpfen Sittengesetze auferlegt und muß gemäß seiner Heiligkeit und Majestät deren Befolgung verlangen und für ihre Durchführung Sorge tragen. Diesem Zwecke dienen die Strafen. C. gent. III, 146: Poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur. Aber bei dem gewaltigen Reize, den die Sünde ausübt, und bei dem Wankelmut und Leichtsinn der Menschen würde keine noch so harte bloß zeitliche Strafe ausreichen, um die Menschen von schweren Übertretungen abzuschrecken. Nur die ewige Strafe ist eine angemessene Sanktion der göttlichen Gebote und ein kraftvoller Schutz der sittlichen Ordnung. Ohne die Aussicht auf die Hölle würden sich die Sünden ins Ungemessene steigern. — Hat Gott aber die ewige Strafe angedroht, so wird er sie auch über den, der sie durch seine Sünden verwirkt hat, verhängen. Eine Strafandrohung, die nicht ernst gemeint wäre, ist mit einem würdigen Begriffe von Gott unvereinbar.

d) Was die Todsünde bedeutet, lehrt uns der Blick auf das Kreuz. Nur ein Gottmensch konnte sie sühnen. Ist aber der Sohn Gottes wegen der Todsünde Mensch geworden und hat er am Kreuze sein Blut für sie vergossen, so kann auch das Geschöpf, das sich ihrer schuldig macht, auf ewig in die Hölle verstoßen werden. „Um wieviel ärgere Strafen, glaubt ihr, verdient der, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, und das Blut des Bundes, in dem er geheiligt worden ist, für unrein erachtet und dem Geiste der Gnade Schmach angetan hat. Denn wir kennen den, der gesagt hat: ‚Mein ist die Rache und ich will vergelten'; und wiederum: ‚Der Herr wird sein Volk richten., Furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen" (Hebr. 10, 29—31).

Einwürfe.

1. Am meisten scheint der ewigen Bestrafung die unendliche Barmherzigkeit Gottes entgegenzustehen. Alle Gegner unseres Dogmas in alter und neuer Zeit betonen immer wieder, daß Gott nach der Offenbarungslehre weit mehr geneigt ist, sich zu erbarmen, als zu strafen. Miserationes eius super omnia opera eius (Ps. 144, 9). Misereris omnium, quia omnia potes (Weish. 11, 24). Zahlreiche ähnliche Stellen bestätigen dies. Auch die Kirche betet: Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo

maxime et miserando manifestas . . . (Dom. 10 p. Pent.). — Aber dieses Vorherrschen der Barmherzigkeit wird uns nur für das Diesseits verbürgt, die Gottesoffenbarung im Jenseits wird uns als eine Bekundung seiner Gerechtigkeit verkündigt: Tunc reddet unicuique secundum opera eius (Matth. 16, 27). Thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius (Röm. 2, 5 f.). Will Gott aber strafen, wie seine Gerechtigkeit es erfordert, so muß die Barmherzigkeit zurücktreten, wenngleich Gott auch diese noch an den Verdammten offenbart, indem er sie unter Gebühr bestraft. Thomas In Sent. 4 d. 46 qu. 2 a. 2 sol. 2: Nec iustitia misericordiae repugnat, quia misericordia non est laudabilis, nisi sit secundum rationem rectam, quae est regula iustitiae, sive secundum ordinem sapientiae in divinis. Nec misericordia repugnat iustitiae, quia elargiri aliquid supra debitum de bonis vel citra debitum de malis non est contra iustitiam, sed praeter eam.

2. Aber muß die harte Anwendung der Gerechtigkeit nicht den Eindruck erwecken, daß Gott einem zornigen Menschen ähnlich aus Rachgier straft? Ist diese ewige Strafe nicht eine nutzlose Qual, die der Weisheit Gottes widerstreitet? Unter Menschen sind die Rachsucht und nutzlose Quälereien verboten — muß nicht jeder Gedanke daran von dem allheiligen Gotte unbedingt ferngehalten werden? — Antwort: Wo nur die nach der Gerechtigkeit schuldige Sühne und sogar eine noch mildere verlangt wird, wo auf Grund der vollkommensten Einsicht in die Bosheit der Sünde, in heiligster Liebe zur sittlichen Ordnung, ohne Leidenschaft die verdiente Strafe verhängt wird, und zwar von dem, dem das höchste Vergeltungsrecht zusteht, da kann von Rachsucht gar keine Rede sein. Der einzelne Mensch darf sich nicht rächen; der Obrigkeit ist es anvertraut, den Beleidigten und Geschädigten Ersatz zu schaffen und den ungerechten Gegner zu strafen. Wäre es dem einzelnen überlassen, sich zu rächen, so würde er in leidenschaftlicher Erregung und in Selbsttäuschung nur zu leicht dem Gegner schlimme Absichten unterschieben, die Größe der Kränkung und des Schadens überschätzen und das Maß zulässiger Vergeltung überschreiten. Aber von der Rache, die Gott übt (Röm. 12, 19: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr"), sind alle diese Unvollkommenheiten fern. Es ist ein schwerer Fehler, sich ihn als Rächer vorzustellen, der wie ein Mensch in blinder Leidenschaft seinem Rachegefühl Befriedigung verschafft. Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae hoc requirit (1, 2 qu. 87 a. 3 ad 3). — Ebensowenig darf man die ewige Bestrafung der Gottlosen als nutzlos hinstellen. Sie erfüllt die Aufgabe, Gottes Gerechtigkeit und Allmacht zu offenbaren, und ist für die Seligen in alle Ewigkeit ein Antrieb zu innigster Dankbarkeit, da sie die Übel sehen, denen sie mit Gottes unverdienter Hilfe entgangen sind (In Sent. 4 d. 46 qu. 1 a. 3 ad 4).

3. Aber wird es nicht die Seligkeit der Auserwählten herabmindern, wenn sie so viele Mitmenschen, vielleicht Freunde und nahe Verwandte, für immer zu den Qualen der Hölle verdammt wissen? — Gewiß trübt hienieden der Anblick fremden Leids, besonders bei Menschen, die uns nahe stehen, unseren eigenen Frohsinn, unser Glück. Aber über das Jenseits dürfen wir nicht gemäß unserem beschränkten irdischen Denken und Fühlen urteilen. Der Wille der Seligen ist vollkommen eins mit dem Willen Gottes, sie schauen die höchste Weisheit und Gerechtigkeit seiner Ratschlüsse und erkennen sie in ihrer Berechtigung so unumwunden an, daß kein Leid

über die Verstoßung der Gottlosen mehr in ihnen aufkommen kann (In Sent. 4 d. 50 qu. 2 a. 4 sol. 2).

4. Jede Strafe, sagt man ferner, muß den Übeltäter bessern, nur dann ist sie sittlich erlaubt. Eine ewige Strafe schließt aber den Besserungszweck aus. Daher kann Gott nicht ewig strafen. — Aber diese Theorie ist unhaltbar. Wenn eine Strafe nur zum Zwecke der Besserung verhängt werden dürfte, dann müßte nicht nur jeder, der sich schon gebessert hat, straflos ausgehen, sondern auch der, der sich als gänzlich unverbesserlich erweist, dürfte nicht gestraft werden. Die Strafe muß also einen anderen ersten und wesentlichen Zweck haben, nämlich das Verbrechen zu sühnen, die verletzte Sittlichkeit zu rächen, die gestörte Ordnung wiederherzustellen (Comp. theol. 121: Poena infertur . . . ut ordinativa culpae), und darum ist es nicht gegen die göttliche Weisheit und Heiligkeit, ewige Strafe zu verhängen.

5. Ein anderer Einwand führt den Trieb nach Glückseligkeit ins Feld, den Gott unaustilgbar in jede Menschenseele gelegt hat. Gott gerät mit sich selbst in Widerspruch, wenn er den Menschen, den er für das ewige Glück erschaffen hat, in ewiges Unglück stürzt. Er mag ihn strafen, aber nicht für immer; endlich einmal muß er ihm die Pforte der himmlischen Freuden öffnen. — Gewiß trifft es zu, daß der Mensch mit innerer Notwendigkeit nach Glück und Seligkeit strebt. Aber dies ist nur ein notwendiges Streben nach Glückseligkeit im allgemeinen. Das besondere Ziel, in dem er sein Glück sucht, ist seinem freien Willen überlassen. Er soll das Ziel, zu dem Gott ihn bestimmt hat, die himmlische Seligkeit, zu erlangen streben. Aber hierin ist er frei. Er kann seine Seligkeit außer Gott, in irdischen Gütern, in der Selbstliebe suchen, obwohl ihm Gott die wahre, vollendete Seligkeit vor Augen gestellt und ihn verpflichtet hat, sie zu erstreben. Wendet er sich von seinem wahren letzten Ziele ab, so kann Gott, ohne im geringsten mit sich in Widerspruch zu geraten, ihn für immer mit dem Verluste der Seligkeit bestrafen. Müßte Gott den Sünder trotz allem selig machen, so stünde er, der Schöpfer und höchste Herr, in Abhängigkeit von seiner Kreatur. Der Willkür des Geschöpfes wäre es anheimgegeben, wie oft und wie lange Gott ihm seine Gnade anbieten muß. Heißt das nicht, die Ordnung der Dinge umkehren, das unbedingte Herrschaftsrecht Gottes verneinen?

6. Ist es aber nicht selbstverständlich, daß der in die Hölle Verstoßene unter der Wucht all der Qualen, die auf ihn eindringen, zur Erkenntnis seines Unrechts kommt, seine Sünden schmerzlich bereut und kein größeres Verlangen hat, als mit Gott ausgesöhnt zu werden, um diesem Kerker zu entrinnen? Kann Gott einem Reumütigen die Verzeihung versagen und ihn für immer den Peinen der Hölle überlassen? Eine ewige Strafe ist doch nur gegenüber einem Willen gerecht, der mit Freiheit ewig böse bleibt. — Die Voraussetzung, die hier gemacht wird, daß sich der Verdammte in Reueschmerz zu Gott bekehre, trifft nicht zu. Jeder, den der gerechte Richter der Hölle überantwortet hat, ist im Bösen verhärtet und verstockt und jeder Regung wahrer Reue unzugänglich. Dies ist, wenn wir absehen von den Origenisten, die die Pforten der Hölle für alle ihre Insassen öffnen wollten, und von den misericordes, die wenigstens die Bekehrung der zur Hölle verurteilten Christen annahmen, die einhellige Lehre der Überlieferung. Die Verdammten empfinden zwar, lehrt Thomas

Comp. theol. 179, den größten Schmerz über die Schuld, die sie auf sich geladen haben, und über den Verlust der Glorie; aber es ist keine Reue aus Mißfallen an den Sünden. Sine aliqua aversione voluntatis continget, quod damnati de peccatis poeniteant, quia non hoc refugient in peccatis, quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam (In Sent. 4 d. 50 qu. 2 a. 1 sol. 2 ad 3). Mit anderen Worten: Die ungeordnete Selbstliebe, die sie hienieden zum Sündigen trieb, setzt sich in den Verdammten unvermindert fort. Nur aus Selbstsucht beklagen sie ihre Sünden, weil sie um dieser Frevel willen der Qual überliefert worden sind. Keine Abkehr von der Sünde und keine Hinkehr zu Gott ist damit verbunden.

Wie erklärt sich aber dieses unbewegliche Festhalten an dem falschen Endziele, das sich der Verdammte in seiner ungeordneten Selbstliebe erwählt hat? Welches ist der Grund seiner Verstocktheit im Bösen? Der Kürze halber soll hier nur die Lehre des h. Thomas vorgelegt werden, die zwar des öfteren Widerspruch erfahren hat, aber bisher durch keine bessere Erklärung ersetzt worden ist.

Die Verstocktheit der Dämonen hat, wie Bd. II[5] 68 f. dargelegt wurde, teils in der Natur der Engel, in ihrem eigenartig vollkommenen Erkennen und Wollen, ihren Grund. An dem einmal Erkannten hält ihr Verstand, weil er seinen Gegenstand intuitiv und somit von Anfang an vollkommen erfaßt, unbeweglich fest, ähnlich wie wir die einmal erfaßten obersten Grundsätze des Denkens unveränderlich festhalten. Und weil das Erkennen das Wollen bestimmt, so gibt sich auch der Wille der reinen Geister unveränderlich, unwiderruflich an das Objekt seiner freien Wahl hin (De verit. qu. 24 a. 10). Also nachdem sie sich der Sünde ergeben haben, bringt die Beschaffenheit ihrer Natur die Notwendigkeit, in der Sünde zu bleiben, mit sich: Necessitatem in peccato remanendi ex conditione suae naturae habent (ad 4). Secundum modum naturae suae competit ei (diabolo), ut immobiliter inhaereat ei, quod per propriam voluntatem elegit (De malo qu. 16 a. 5 ad 6; vgl. S. th. 1 qu. 64 a. 2; C. gent. IV, 95; Comp. theol. 187). — Ein zweiter Grund liegt in der göttlichen Gerechtigkeit, die die gefallenen Geister von aller Gnade ausschließt. Causa confirmationis in malo partim accipienda est ex Deo . . ., non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam. Quod quidem eius iustitia deposcit. Iustum est enim, ut qui bene velle, dum possent, noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene velle omnino non possint (De verit. qu. 24 a. 10; vgl. auch ad 4). Also Gott hat den bösen Geistern nach dem Ende ihrer Prüfungszeit der Gerechtigkeit gemäß alle Gnaden und damit die Möglichkeit der Bekehrung entzogen.

Das Erkennen und Wollen des Menschen ist von Natur wandelbar. Nur die ersten Grundsätze des Denkens hält unser Verstand notwendig unverändert fest. Im übrigen sind Fortschritt und Rückschritt, Irrgänge und Rückkehr zur Wahrheit in buntem Wechsel möglich, und dementsprechend ist auch das menschliche Wollen wandelbar: flexibile est ad oppositum et ante electionem et post (1 qu. 64 a. 2). Aber diese Möglichkeit, das erwählte Endziel zu verlassen und ein neues zu erstreben, hört auf, sobald die Seele in den Ewigkeitszustand eintritt. Die Prüfungs- und Gnadenzeit ist für sie zu Ende. Gott versagt ihr, wenn sie in der Todsünde abgeschieden ist, nach seiner Ge-

rechtigkeit alle Gnade, mit der sie zur Bekehrung und zum Heile gelangen könnte. Da sie bis in den Tod an ihrem in falscher Selbstliebe erwählten Ziele festgehalten und alle Einflüsse der Gnade zurückgewiesen hat, so ist es nur gerecht, daß Gott aufhört, ihr weitere Gnade darzubieten. Der gänzliche Ausschluß von der Gnade bewirkt aber, daß die Seele die natürliche Neigung zur Tugend nicht mehr betätigen kann. Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem. Alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum divinam iustitiam (1, 2 qu. 85 a. 2 ad 3). So ist für die verworfenen Menschen der hauptsächlichste Grund ihrer Verstocktheit die göttliche Gerechtigkeit. – Es kommt ein zweiter Grund hinzu, indem die Seele in ihrem Jenseitszustande dem Endziele, dem sie im Augenblicke des Todes nach ihrer freien Wahl zustrebte, unbeweglich zugewandt bleibt. Thomas führt C. gent. IV, 95 (vgl. Comp. theol. 175) aus: Schon in diesem Leben ist jede normal veranlagte Seele, wie sie unveränderlich von der Wahrheit der obersten Denkgesetze überzeugt ist, so auch naturnotwendig von dem Streben nach Glück und Seligkeit als dem letzten Ziele erfüllt. Dieses Streben kann durch nichts noch Erstrebenswerteres verdrängt werden. In der Wahl des Gutes, in dem die Seele ihre Seligkeit finden will, ist sie hienieden frei; doch üben besondere natürliche Dispositionen, seien es schnell vorübergehende Regungen, seien es gute oder böse Habitus, einen großen Einfluß darauf aus. Solche Dispositionen können beseitigt werden, aber nur solange als die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Beide sind miteinander verbunden, damit die Seele sich unter der Hilfeleistung des Leibes für ihr Endziel vervollkommne. Die wechselnden Zustände des Leibes machen sich an der Seele in einer Wandelbarkeit ihrer Dispositionen geltend. Mit dem Tode aber fällt diese Wandelbarkeit hinweg. Es bleibt nicht nur das unbewegliche naturnotwendige Streben der Seele nach der Seligkeit im allgemeinen, sondern auch jene besondere Disposition, die im Augenblick des Todes dem Willen das Verlangen nach einem bestimmten Objekte als letztem Endziel gab, wird unveränderlich fortbestehen. So folgert denn der h. Lehrer: Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu, ut moveatur ad finem, sed ut fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona, quaecunque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, male autem quaecunque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum nec de malo in bonum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem (ib.).

Bartmann II⁵ 493 ff.; Billot qu. 3' th. 2; Heinrich-Gutberlet X 466 ff.; Hugon IV 520 ff.; Pesch IX³ 315 ff.; Pohle III⁶ 739 ff.; Scheeben-Atzberger IV 824 ff.; Zahn² 121 ff. 144 ff.; J. Bautz, Die Hölle. 2. Aufl. Mainz 1905; H. Bremond, La conception catholique de l'enfer. 9. Aufl. Paris 1907; Artikel Enfer im Dict. de théol. cath. V (Paris 1913), 28 ff.; F. Hartz, Wesen und Zweckbeziehung der Strafe. Münster 1914, 218 ff.; F. X. Kiefl, Herman Schell und die Ewigkeit der Höllenstrafe. Passau 1904; Ders., Die Ewigkeit der Hölle und ihre spekulative Begründung. Paderborn 1905; J. Stufler, Die Verstocktheit der Verdammten: Zeitschrift für kath. Theol. 1903, 249 ff.; Ders., Die Heiligkeit

Gottes und der ewige Tod. Innsbruck 1903; Ders., Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl. Innsbruck 1904; Ders., Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit. Innsbruck 1905; J. Lehner, Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode. Wien 1906; M. Merchich, Zur Begriffsbestimmung der Verstocktheit: Theol. Quartalschr. 1910, 266 ff.; Chr. Pesch, Theol. Zeitfragen. 2. Folge. Freiburg 1901, 83—132: Die Seele des Todsünders im Jenseits; J. Rieth, Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen: Stimmen aus Maria-Laach 31, 1886, 25 ff. 136 ff.; J. Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen. Paderborn 1900; A. Lehaut, L'éternité des peines de l'enfer dans s. Augustin. Paris 1912.

§ 10.

Die Doppelstrafe der Hölle.

Der schweren Sünde gebührt eine doppelte Strafe. So entspricht es ihrer eigenen Natur, wie Thomas 1, 2 qu. 87 a. 4 klar und bündig darlegt: Poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono . . . Aliud, quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum . . . Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quae est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae est finita. Die poena sensus wird auch positive Strafe genannt, weil sie den Verworfenen durch positive Anordnung Gottes auferlegt wird, während sich die poena damni als naturgemäße Folge aus der Todsünde ergibt. Mit dem Ausdrucke poena sensus wird zunächst angezeigt, daß diese Leiden durch äußere, sinnlich wahrnehmbare Dinge verursacht werden und daß daher, soweit der Mensch nach der Auferstehung in Betracht kommt, auch seine Sinne gequält werden. Den Dämonen und den von ihren Leibern getrennten Seelen können durch die äußeren Einflüsse nur rein geistige Qualen bereitet werden.

I. Die Strafe des Verlustes (poena damni) besteht für die Verdammten in der Hölle in dem ewigen Ausschluß von der unmittelbaren Anschauung Gottes und allen Freuden des Himmels.

Die Offenbarung bezeugt uns diese Wahrheit mit zweifelloser Gewißheit. Für immer weist der Weltenrichter die Übeltäter von sich: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum (Matth. 25, 41). Die törichten Jungfrauen finden den Zugang zum Hochzeitsmahle des Bräutigams für immer versperrt: Amen, dico vobis, nescio vos (25, 12). Der unnütze Knecht wird hinausgestoßen „in die Finsternis draußen“ (25, 30). So lehren auch die Apostel: An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? (1 Kor. 6, 9). Foris canes et venefici et impudici et homicidae et idolis servientes et omnis, qui amat et facit mendacium (Apok. 22, 15).

Der Verlust der Anschauung Gottes macht das eigentliche Wesen des höllischen Strafzustandes aus, ebenso wie in der

visio beatifica das Wesen der himmlischen Seligkeit liegt. Alle andere Strafe kann der poena damni gegenüber nur als sekundär in Betracht kommen. Es ist ein unendlicher Verlust, der die Verdammten trifft, weil ihnen, wie Thomas l. c. sagt, ein unendliches Gut für immer entgeht. Darum stellen auch die Väter diese Strafe als die bei weitem schwerste dar, wie z. B. Augustinus Ench. 112 schreibt: Perire a regno Dei, exsulare a civitate Dei, alienari a vita Dei, carere tam magna multitudine dulcedinis Dei . . . tam grandis est poena, ut ei nulla possint tormenta, quae novimus, comparari. Vgl. Chrysostomus In Phil. hom. 13, 4; In Hebr. hom. 23, 3.

Wer sagen wollte: „Ich schaue Gott jetzt nicht, und es macht mich nicht unselig," würde die gänzlich veränderte Lage verkennen. Im jetzigen Leben ist die Erkenntnis, daß Gott unser höchstes und einziges Zielgut ist, dem Menschen nicht so klar und unmittelbar gegenwärtig, daß sein ganzes Sinnen und Trachten davon erfüllt ist. Die irdischen Güter üben eine starke Anziehungskraft aus und scheinen wenigstens zeitweilig das Glücksstreben des Menschen ausfüllen zu können. Zahllose Ablenkungen lassen den Todsünder die Gottesferne nicht so empfinden, obwohl das Herz ohne Gott nie wirklich zur Ruhe kommt. Im Jenseits aber hört jede Täuschung über den wahren Wert der irdischen Güter auf. Daß nur Gott das letzte Ziel ist, das den Menschen glücklich machen kann, steht nunmehr in vollster Klarheit vor den Augen der Seele. Nichts kann diese Erkenntnis verdunkeln, nichts das Verlangen nach Gott, dem Urquell der Seligkeit, abschwächen, das jetzt mit elementarer Gewalt, durch nichts zurückgehalten, naturnotwendig aus den Tiefen der Seele hervorbricht. Aber das unendliche Gut ist der Seele für immer entzogen, jede Möglichkeit, in seinem Besitze selig zu werden, ganz und gar aufgehoben. Kein Strahl des Lichtes und der Freude fällt von Gott her auf die Seele, vielmehr Leere und Öde ist ihr Anteil und bereitet ihr um so größere Qual, je schwerere Trübsal an die Stelle der dahingeschwundenen Seligkeit getreten ist, und je klarer sie erkennt, daß sie durch eigene Schuld das ewige Glück verscherzt hat.

II. Die positive Strafe (poena sensus) besteht in den Strafleiden der Verdammten, die von peinvollen äußeren Einflüssen herrühren, mögen sie rein geistig oder (nach der Auferstehung unter Vermittlung des Leibes) auch in den sensitiven Kräften der Seele erlitten werden.

Wie stark diese Strafleiden in der Offenbarungslehre hervortreten, ist aus den S. 411 f. beigebrachten zahlreichen Stellen zu ersehen. Zum Teil sind die Strafen ohne Zweifel in Bildern ausgedrückt, wie Thomas Comp. theol. 179 z. B. von dem Wurme sagt: Hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui metaphorice in Scriptura vermis nominatur.

Am nachdrücklichsten weist die Hl. Schrift auf das Feuer als Mittel der Höllenqual hin. Was ist dieses Feuer? Das kirch-

liche Lehramt hat die Frage nicht entschieden. Origenes stellte in Abrede, daß ein eigentliches körperliches Feuer gemeint sei. Die Hl. Schrift schildere unter dem schreckenerregenden Bilde einer Feuer-Gehenna einen rein geistigen Schmerz, die Qual der Gewissensbisse. In dieser allegorischen Deutung ist ihm Gregor von Nyssa De an. et res. (Migne P. gr. 46, 80 ff.) gefolgt, anfänglich auch Hieronymus (In Is. 66, 24), der sich aber später entschieden von ihr lossagte (In Eph. 5, 6). Wenn einzelne andere Väter ebenfalls Origenes zuzustimmen scheinen, so lehren sie doch in Wirklichkeit nur, daß das Höllenfeuer dem unsrigen nicht gleichartig, nicht irdisch-materiell wie dieses sei. Daß es bloß bildlich zu verstehen sei, behaupten sie nicht. In dieser Auffassung kann man ihnen sicher recht geben. So schreibt Johannes von Damaskus De fide orth. IV, 27: „Ewiges Feuer, nicht materiell wie das unsrige, sondern von einer Beschaffenheit, die Gott kennt." Über Ambrosius vgl. Niederhuber 105 ff. Augustinus De civ. Dei XXI, 9 will die geistige Deutung nicht verwerfen, zieht aber die Annahme eines physischen Feuers durchaus vor, wenngleich, wie er ib. XX, 16 erklärt, kein Mensch wisse, „von welcher Beschaffenheit und in welchem Teile der Welt und der Dinge es sein werde".

Der Gedanke an ein wirkliches, wenn auch von dem unsrigen in mancher Hinsicht verschiedenes Feuer wird auch von den Scholastikern und den späteren Theologen festgehalten. Der h. Thomas spricht sehr häufig davon, daß das Feuer der Hölle, wenigstens soweit es nach der Auferstehung die Leiber peinigt, ein ignis corporalis sei (Suppl. qu. 97 a. 5). Calvin und die neueren Protestanten liberaler Richtung sowie vereinzelte katholische Theologen, wie Ambrosius Catharinus, Möhler, Keel, befürworten die rein geistige Auffassung des Feuers. Gewiß bleibt auch bei dieser Deutung der Strafzustand der Verworfenen ein Zustand der furchtbarsten Qual, aber es liegt kein ausreichender Grund vor, von der fast einhelligen Überzeugung der Väter und Theologen aller Jahrhunderte, daß ein wirkliches Feuer in der Hölle sei, abzuweichen.

Wie kann physisches Feuer einem geistigen Wesen, einem gefallenen Engel oder einer von ihrem Leibe getrennten Seele, höchste Qual bereiten? Am meisten empfiehlt sich die von Augustinus, Gregor d. Gr., Thomas und den meisten anderen vorgetragene Erklärung. Nach Augustinus De civ. Dei XXI, 10, 1 können „die körperlosen Geister auf wunderbare Weise, aber wahrhaft durch die Strafe eines körperlichen Feuers gequält werden". Wie unsere unkörperlichen Seelen in körperliche Glieder eingeschlossen und dereinst für immer an sie gebunden sind, so werden die körperlosen Geister körperlichem Feuer zu ihrer Qual „anhaften" (adhaerebunt corporeis ignibus cruciandi) und so von dem Feuer her die

Strafe empfangen (miris et ineffabilibus modis adhaerendo accipientes ex ignibus poenam). Ganz ähnlich spricht Gregor Dial. IV, 29: Wenn die Seele des lebenden Menschen im Körper festgehalten wird (tenetur), warum sollte sie nicht auch nach dem Tode trotz ihrer Unkörperlichkeit durch körperliches Feuer „festgehalten" werden? Und dies kann ein „Brennen" der Seele genannt werden, da die Seele nicht bloß durch das Anschauen des Feuers leidet, sondern es auch an sich „erfährt" und es „fühlt" (In tormento ignis est videndo atque sentiendo . . . Incendium anima non solum vivendo, sed etiam experiendo patitur). Ebenso erklärt Thomas Suppl. qu. 70 a. 3 die Feuerstrafe als eine „Bindung" (ligatio) der Seele durch das Feuer. Einem Körper ist es natürlicherweise nicht möglich, auf einen Geist einzuwirken, ihm zuwider zu sein und ihn zu beschweren, wenn der Geist nicht irgendwie mit ihm verbunden ist. Nun wird zwar Feuer nicht mit dem Geiste eines Menschen oder eines Dämons zu einer einzigen Natur zusammengeschlossen, wie Materie und Form. Wohl aber findet eine Verbindung in der Weise statt, daß das Feuer der Ort ist, an den der Geist gebunden ist. Es wäre dem Feuer allerdings nicht von Natur möglich, den Geist dauernd festzuhalten. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum instrumentum est divinae iustitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum. Et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, secundum quod vult (ib.). Ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis (ad 4). Es ist also eine übernatürliche, geheimnisvolle Wirksamkeit, die das Feuer als Werkzeug der Strafgerechtigkeit Gottes durch Bindung und Hemmung der freien Bewegung und freien Betätigung des Geistes ausübt. In welchem Maße aber eine solche Bindung und Fesselung den Geist zu quälen vermag, ergibt sich leicht, wenn man an die sonstige Freiheit des Geistes und an seine Liebe zur Freiheit und freien Tätigkeit denkt. Sein Erkennen und sein Wollen, ja auch seine Substanz sind in qualvoller Weise an einen Kerker gebunden, den der strafende Richter dem verdammten Geiste angewiesen hat. Vergeblich sucht dieser zu entrinnen, vergeblich bäumt er sich gegen die Beraubung seiner Freiheit auf, immer stößt er auf eine Schranke, die ihm durch die Fesselung an den Feuerpfuhl gesetzt ist. Die größte Qual aber bereitet ihm dieses Unterworfensein unter die Materie bei dem Gedanken an den Gegensatz zwischen dem, was sein könnte und sollte und dem, was durch seine Schuld geworden ist, wie Thomas kurz und schön sagt: Quae quidem (interior tristitia) maxima est, cum considerat se infimis rebus subdi, quae nata fuit Deo per fruitionem uniri (De an. a. 21).

Spätere Theologen haben in verschiedener Weise die Gedanken der genannten großen Lehrer zu ergänzen versucht, um die Qual des Brennens in einer diesem Worte noch besser entsprechenden Weise zu erklären. Alle diese Versuche stoßen jedoch auf erhebliche Schwierigkeiten, so daß es richtiger sein dürfte, bei obiger Erklärungsweise stehen zu bleiben.

III. Die Strafen der Verdammten sind dem Grade nach ungleich. De fide gemäß dem Konzil von Florenz 1439 Decr. pro Graecis (Denz. 693): poenis tamen disparibus puniendas.

So entspricht es der Offenbarungslehre. Weish. 6, 7. 9: Potentes potenter tormenta patientur. . . ., fortioribus autem fortior instat cruciatio. Matth. 11, 22: Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii, quam vobis (Corozain et Bethsaidae); 24: Terrae Sodomorum remissius erit in die iudicii, quam tibi (Capharnaum). Vgl. 10, 15. Von den hochmütigen und heuchlerischen Schriftgelehrten sagt der Herr Luk. 20, 47: Hi accipient damnationem maiorem. Vgl. 12, 47 f.; Apok. 18, 6 f.

Die Verschiedenheit des Strafmaßes ist eine einfache Forderung der Gerechtigkeit, weil es unter den Gottlosen die größten Unterschiede gibt, sowohl was die Art ihrer Frevel als auch was deren Zahl betrifft. In beiden Arten der Strafe wird sich die Verschiedenheit des Maßes zeigen. Zunächst in der poena damni. Zwar haben alle Verdammten Gott verloren, ganz und gar und für immer, so daß es in diesem Verluste an und für sich kein Mehr oder Weniger gibt. Aber die Erkenntnis der Größe des Verlustes läßt viele Grade zu, denen ein verschieden abgestufter Schmerz entsprechen wird. Gott wird nach seiner Gerechtigkeit den Grad dieser Erkenntnis festsetzen und verursachen. Je klarer also der Geist in der Hölle den unendlichen Wert des höchsten Gutes erfaßt, und je gewaltiger er sich gemäß dieser Erkenntnis zu der Quelle aller Seligkeit hingezogen fühlt, um so furchtbarer ist seine Qual in dem Bewußtsein, in alle Ewigkeit von dem Besitze des unendlichen Gutes ausgeschlossen zu sein. Ebenso wird die poena sensus verschieden groß sein. Die Bindung und Fesselung der Geister durch das Feuer ist recht wohl in verschiedenen Graden denkbar. Der eine Geist kann in der freien Benutzung seiner Erkenntnis- und Willenskraft und in seiner freien Bewegung stärker und quälender behindert sein als der andere.

Das Maß der Strafe steht für jeden Verdammten seit dem besonderen Gerichte bzw. für die bösen Engel seit ihrem Sturze fest. Die einzige Veränderung tritt am jüngsten Tage ein. Die poena sensus der Menschen wird dann auch auf die auferstandenen Leiber ausgedehnt, und die Dämonen werden jener relativen Bewegungsfreiheit, die Gott ihnen bis zum Weltgerichte noch verstattet (s. Bd. II[5] 69 f.), gänzlich beraubt. Das Böse, das die Engel und Menschen seit ihrer Verstoßung in die Hölle verüben, verursacht keine neuen Mißverdienste und darum keine Erhöhung der Strafen. Thomas In Sent. 2 d. 7 qu. 1 a. 2 ad 5: Quidam dicunt, quod eorum culpa et poena crescere potest usque ad diem iudicii. Sed hoc non videtur verum, quia, cum non sint in statu

viae, sicut non in bonum, ita nec in peius mutari possunt. Vgl. In Sent. 1 d. 48 qu. 1 a. 3 ad 2.

In alter Zeit war die Anschauung verbreitet, daß den Verdammten allmählich eine Ermäßigung oder doch von Zeit zu Zeit eine kurze Unterbrechung oder Linderung der Strafe zuteil werde, sei es auf die Fürbitte anderer, sei es überhaupt an bestimmten Tagen (Sabbatruhe, Sonntagsruhe). Vgl. etwa A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902, 223 ff.; S. Merkle, Die Sabbatruhe in der Hölle: Röm. Quartalschrift 1895, 489 ff. Augustinus Ench. 112 f. u. ö. hält die Milderung der Höllenpein nicht für ausgeschlossen. Die Scholastik untersuchte näher, in welcher Beziehung die Strafe etwa gemildert werden könnte. Thomas Suppl. qu. 71 a. 5 will unter Ablehnung anderer Annahmen nur dies als möglich zugeben, daß ein Verdammter von dem Gebete, das für ihn verrichtet werde, Kenntnis erhalte und dadurch von dem schmerzlichen Bewußtsein befreit werde, so von allen verworfen zu sein, daß niemand sich um ihn kümmere. Aber die Verdammten wissen nichts von den Fürbitten für sie, wenn Gott es ihnen nicht außerordentlicherweise gewährt, und es bleibt völlig ungewiß, ob Gott ihnen diesen Trost schenkt. Daher hält Thomas sogar diese akzidentelle Milderung der höllischen Qual für unwahrscheinlich: Tutius est simpliciter dicere, quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis ecclesia orare intendit.

Billot qu. 3 th. 4; Heinrich-Gutberlet X 515 ff.; Pesch IX[3] 325 ff.; Pohle III[6] 743 ff.; Scheeben-Atzberger IV 833 ff.; Zahn[2] 130 ff.; Bautz (§ 9) 103 ff.; Artikel Feu im Dict. de théol. cath. V (Paris 1913); J. Chr. Gspann, Die poena sensus in der Hölle und der geschaffene Geist: Pastor Bonus 1919 Mai, 370 ff.; C. Gutberlet, Die poena sensus: Katholik 1901 II 305 ff. 385 ff.; J. Hense, Das Feuer der Hölle: Katholik 1878 II 225 ff. 337 ff. 486 ff. 581 ff.; F. Schmid, Quaestiones selectae ex theologia dogmatica. Paderborn 1891, 145–228: De poena ignis in angelis apostatis; F. Tournebize, Opinions du jour sur les peines d'Outre-Tomb: Feu métaphorique. Universalisme. Conditionalisme. Mitigation. Paris 1899; L. Maupréaux, La mitigation des peines de l'enfer: Revue August. 1908 II, 199 ff.

2. Kapitel.

Das Fegfeuer.

§ 11.

Die Wirklichkeit des Fegfeuers.

Die Seelen, die im Zustande der Gnade aus diesem Leben scheiden, aber noch mit läßlichen Sünden behaftet sind oder noch zeitliche Sündenstrafen abzubüßen haben, werden dem Fegfeuer d. i. einem vorübergehenden Zustande der Strafe und Läuterung überwiesen, bis sie für den Eintritt in den Himmel geeignet sind. De fide.

Die Bezeichnung Fegfeuer soll der Frage nach der näheren Beschaffenheit dieses Zwischenzustandes nicht vorgreifen. Die lehramtlichen Erklärungen sprechen nicht von einem ignis purgatorius, sondern bloß von dem purgatorium, dem Reinigungszustande oder Reinigungsorte.

Grundsätzliche Gegner des Fegfeuers sind neben den Katharern und Albigensern vor allem die Reformatoren, und zwar ganz folgerichtig vom Standpunkte ihrer Rechtfertigungslehre aus. Es kann nur zweierlei Menschen geben, die einen, die im Besitze des Fiduzialglaubens aus diesem Leben scheiden: sie sind gerecht und zwar aller Sünde und Strafe ledig; die anderen, die ohne diesen Glauben sterben: sie gehen ewig verloren. Besonders Zwingli und Calvin bekämpften das Fegfeuer sehr scharf, während Luther und Melanchthon eine schwankende Haltung einnahmen. In neuerer Zeit gibt sich bei manchen Protestanten die Neigung kund, einen jenseitigen Läuterungszustand anzuerkennen; doch lehnen sie nach wie vor das Gebet für die abgeschiedenen Seelen als unwirksam und als eine Förderung des Aberglaubens ab. — Seit dem 13. Jahrhundert erhob sich auch unter den schismatischen Griechen des öfteren Widerspruch gegen das Purgatorium; doch ist es bei ihnen zu keiner einmütigen und völligen Ablehnung der katholischen Fegfeuerlehre gekommen.

Die Kirche hat die Angriffe zurückgewiesen und verlangt den Glauben an das Fegfeuer. So in dem von Clemens IV 1267 und Gregor X 1274 gutgeheißenen Bekenntnisse des Kaisers Michael Paläologus (Denz. 464), dessen Erklärung über das Fegfeuer zu Florenz 1439 in dem Unionsdekrete für die Griechen feierlich zum Dogma erhoben wurde: (Definimus), si vere poenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari (Denz. 693). Das Tridentinum erklärt unter dem Anathem: Die in diesem Leben noch nicht abgebüßten zeitlichen Sündenstrafen sind „im Purgatorium zu büßen, bevor der Zugang zum Himmelreiche offen stehen kann" (S. 6 can. 30, Denz. 840).

1. Die Lehre der Hl. Schrift.

a) Zur Makkabäerzeit war im Judenvolke und bei den Priestern der Glaube an einen Zwischenzustand verbreitet, in dem die Verstorbenen um ihrer Sünden willen zurückgehalten werden und aus dem sie durch Opfer und Gebet befreit werden können. Nach der Schlacht bei Adullam stellte sich bei der Bestattung der dort gefallenen Juden heraus, daß sie Weihegeschenke oder Zaubermittel von den Götzen aus Jamnia an sich genommen hatten. Darum beteten alle, daß diese Sünde gänzlich vergeben werden möchte (2 Makk. 12, 40 ff.); und Judas Makkabäus sandte Geld nach Jerusalem, „damit für die Sünden der Verstorbenen ein Opfer dar-

gebracht werde, indem er gut und fromm von der Auferstehung dachte" (V. 43). Er glaubte zwar, daß sie in frommer Gesinnung entschlafen waren, aber ihre Verfehlung schien noch durch ein Opfer gesühnt werden zu müssen. Der inspirierte Verfasser heißt diese Denkweise des Judas gut: Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur (V. 46).

b) Im Neuen Testament bietet besonders 1 Kor. 3, 10—15 unserem Dogma eine Stütze. Der Missionar, der auf dem rechten Fundamente, das Christus ist, weiterbaut, aber dabei bloß Holz, Heu oder Stroh, leicht zerstörbare Stoffe, verwendet, wird die Probe nicht bestehen, wenn sein Werk am Tage des Herrn „im Feuer geprüft wird". „Sein Werk wird verbrennen", und er selbst wird zwar gerettet werden, aber so wie durch Feuer hindurch". Der Apostel spricht hier freilich zunächst nur von jener letzten Läuterung, die die Gerechten bei dem Hereinbrechen des von dem Weltbrande begleiteten jüngsten Gerichtes durchzumachen haben. Aber der Schluß ist berechtigt: Wenn für diese Gerechten die Errettung „wie durch Feuer hindurch" in Aussicht steht, dann muß auch für die anderen Gerechten, die vor dem großen Tag gestorben und im besonderen Gerichte noch nicht vollkommen von Sünde und Strafe frei erfunden worden sind, die Möglichkeit einer Läuterung nach dem Tode offen stehen. – 2 Tim. 1, 16—18 gibt uns ein Beispiel der Fürbittte für einen Verstorbenen, den Onesiphorus: Det illi Dominus invenire misericordiam a Domino in illa die.

2. Die Überlieferung. – Die Lehre der Tradition bestätigt den Glauben an das Fegfeuer in vielgestaltiger Weise und wird durch die kirchliche Gewohnheit, für die Abgeschiedenen zu beten und zu opfern, bekräftigt.

a) Wohl das älteste nachbiblische Zeugnis bieten uns die Paulusakten 28 f. um das Jahr 160: Thekla betet für die verstorbene Falkonilla, daß sie „an den Ort der Gerechten versetzt werde" und „in Ewigkeit lebe". Tertullian De an. 35. 58; De res. 42 bezieht den Kerker, von dem es heißt: „Du wirst von dort nicht herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt hast" (Matth. 5, 26), auf die Unterwelt und den letzten Heller auf kleinere Fehler, die durch das Hinausschieben der Auferstehung (zum tausendjährigen Reiche) bestraft werden. Auch im Hades erweist Gott seine Barmherzigkeit. Adv. Marc. III, 24: O Deum tuum, qui et caedit et sanat, condit mala et facit pacem. O Deum etiam ad inferos usque misericordem. Die Passio SS. Perpetuae et Felicitatis 7 f. († 7. März 202 oder 203) berichtet von den Visionen der h. Perpetua. In der ersten erblickte sie ihren verstorbenen Bruder Dinokrates an einem Orte der Strafe; in der zweiten, nachdem sie Tag und Nacht für ihn gebetet hatte, sah sie, daß er „aus der

Strafe entlassen war". Cyprian Ep. 55, 20 zieht einen Vergleich zwischen den Büßern, die nach der Rekonziliation sterben, und den Märtyrern. Die ersteren sind des unmittelbaren Eintritts in den Himmel nicht sicher, sondern müssen die etwa noch erforderliche Genugtuung (debitum satisfactionis) im Jenseits leisten. „Etwas anderes ist es, auf Vergebung harren, etwas anderes, in die Glorie eingehen; etwas anderes, in den Kerker geworfen sein und nicht herauskommen, bis man den letzten Heller bezahlt hat, etwas anderes, sofort den Lohn des Glaubens und der Tugend empfangen; etwas anderes, für die Sünde in langem Schmerz gequält und lange durch Feuer gereinigt und geläutert werden, etwas anderes, alle Sünden durch das Martyrium getilgt haben." Der Alexandriner Clemens hält es für einen Beweis echter christlicher Glaubenserkenntnis, sich derer, die nach dem Tode noch in der Strafe sind, zu erbarmen (Strom. VII, 12, 78, 3). Daß Origenes und die Origenisten eine Läuterung im Jenseits lehrten, wurde S. 413 dargelegt. Sie gingen jedoch darin fehl, daß sie die Reinigung auf alle Sünder ausdehnten und die allgemeine Wiederherstellung behaupteten. Cyrill von Jerusalem Cat. myst. 5, 9 unterweist die Katechumenen über die kirchliche Gewohnheit, für alle Verstorbenen zu beten und das Opfer der Altäre für sie darzubringen; dies „bereitet den Seelen größten Nutzen". Ephräm der Syrer beruft sich in seinem „Testament" (ed. Assemani Opp. graeca II 239) auf 2 Makk. 12, 43 ff.: Weit mehr als jene jüdischen Priester werden die Priester Christi „durch ihre heiligen Opfer und die Gebete ihres Mundes die Sünden der Verstorbenen tilgen". Chrysostomus (In 1 Cor. hom. 41, 4. 5; In Phil. hom. 3, 4) hält es für möglich, daß unsere Gebete und Opfer den Abgeschiedenen volle Verzeihung erwirken. Eine eigene Schrift gegen die Lehre vom Seelenschlaf und über den Nutzen unserer Gebete und Opfer für die abgeschiedenen Seelen hinterließ der Presbyter Eustratius von Konstantinopel gegen 580. – Besonders zahlreich sind die Belege für unser Dogma bei den Lateinern. Über Ambrosius vgl. Niederhuber 39 ff. Augustinus Conf. IX, 11—13 (die schöne Stelle über seine Mutter Monika); De civ. Dei XXI, 13; 26, 2; 27, 5; Ench. 69. 109—112 usw.

b) Der christliche Brauch, für die Hingeschiedenen das eucharistische Opfer darzubringen, wird schon durch die Johannesakten und Tertullian und sodann alle Jahrhunderte hindurch bezeugt (vgl. S. 187. 203). Cyrill von Alex. verfaßte eine Schrift zur Rechtfertigung dieser Gewohnheit. Zahlreiche Synoden, z. B. zu Karthago 397 can. 29, Vaison 529 cp. 3, Orleans 533 cp. 15, Braga 563 can. 16 et cp. 16, Toledo 675 cp. 12, Chalons 813 can. 39, Worms 868 can. 80, geben Vorschriften in dieser Hinsicht.

c) Aus Grabinschriften in großer Zahl lernen wir den Jenseitsglauben der alten Christen kennen. Sie enthalten kurze Segenswünsche (Zurufe) oder Gebetsformeln. Sie wünschen und erflehen den Toten den Frieden (Lucretia, pax tecum in Deo u. ä.), das Licht (Aeterna tibi lux, Timothea, in Christo), Erquickung (Rufina, spiritum tuum Deus refrigeret), Leben (Sabine. vivas in Christo). Oder die Brüder werden aufgefordert, für die abgeschiedene Seele zu beten, „damit sie zu Gott gelange".

3. Einen triftigen inneren Grund für die Annahme eines Fegfeuers bietet uns die Erwägung, daß zahllose Menschen zwar im Stande der Gerechtigkeit, aber ohne ihre kleineren sittlichen Fehler

abgelegt und für die Sünden ausreichende Sühne geleistet zu haben, aus diesem Leben gehen. Kann der Allheilige sie alsbald zu sich in den Himmel nehmen? Kann der Allgerechte sie in die Hölle verstoßen? Ein mittlerer Zustand zwischen Himmel und Hölle ist gar nicht zu umgehen (Thomas In Sent. 4 d. 21 qu. 1 a. 1 quaestiunc. 1 Sed contra). Ib. sol. 1: Qui purgatorium negant, contra divinam iustitiam loquuntur; et propter hoc erroneum est et a fide alienum. Es ist eine klaffende Lücke in der Lehre der Protestanten, die diesen Zustand der Läuterung abweisen. Sogar K. A. Hase gesteht in seinem Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche ([4]1878, 400): „Die meisten Sterbenden sind wohl zu gut für die Hölle, aber sicher zu schlecht für den Himmel; man muß offen gestehen, daß hier im reformatorischen Protestantismus eine Unklarheit vorliegt."

Wie sehr sich der Gedanke an eine jenseitige Läuterung dem denkenden Menschengeiste aufdrängt, zeigt die außerordentlich starke Verbreitung solcher Vorstellungen in den heidnischen Kulturvölkern, bei den Ägyptiern, Babyloniern und Assyrern, bei den Persern, Chinesen und Japanern, nicht zuletzt bei den Griechen und Römern, von deren Glauben z. B. Plato (Phaedo 113 D; Gorgias 524 f.) und Virgil (Aeneis VI 739 ff.) Zeugnis ablegen.

Aber würde es der Allerhabenheit Gottes und seiner höchsten Liebe zu den Gerechten, seinen Kindern, nicht besser entsprechen, wenn er ihnen beim Eintritt ins Jenseits großmütig die geringen Fehler und die Strafen erließe, statt kleinlich auf ihrer vollständigen Abbüßung zu bestehen? Wer diesen Einwurf wagt, bekundet eine ganz unzulängliche Vorstellung von der unendlichen sittlichen Erhabenheit Gottes, die sich in der Verurteilung der Seelen zum Fegfeuer feierlich offenbart, indem sie „nur das ganz Reine in die selige Vereinigung mit sich aufnimmt und das noch nicht Geläuterte, aber für die Läuterung Empfängliche in gerechter Leidensschule reinigend, heilend zu sich emporhebt, um es der Einigung würdig zu machen" (Zahn[2] 196). Die armen Seelen selbst werden sich im Lichte der Ewigkeit am allerwenigsten dieser Erkenntnis verschließen, daß Gott mit Recht wegen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit diese schmerzliche Läuterung über sie verhängt. Mit völlig freiem Willen (Thomas Suppl. qu. 2 a. 1), ja man darf sagen, mit Freuden werden sie sich der Sühne unterwerfen, um vor dem heiligen Auge Gottes bestehen zu können.

Ebenso grundlos ist der Vorwurf gegen die katholische Fegfeuerlehre, sie begünstige den Hang zum Sündigen, den Leichtsinn, die Auflösung ernster christlicher Zucht, indem sie die Aussicht auf eine Läuterung nach dem Tode eröffne. Das Gegenteil ist der Fall. Diese Lehre ist grundsätzlich die entschiedenste Warnung vor jeder, auch der geringsten läßlichen Sünde, die die Strafgerechtigkeit des allheiligen Gottes herausfordert. Sie treibt jeden ernsten Christen an, mit großem Eifer auf die innere Vervollkommnung, auf die Reinheit der Gesinnung, auf die Treue

im Kleinsten Bedacht zu nehmen, damit sich beim Tode kein Hindernis der sofortigen Beseligung finde oder doch die Läuterung auf das kürzeste Zeitmaß beschränkt werde. Sie bietet den Hinterbliebenen, den Gliedern der streitenden Kirche immer neuen Ansporn, mit zarter Liebe in frommem Gebete und Opfern aller Art den heimgegangenen Brüdern und Schwestern zu Hilfe zu kommen und dadurch hinwieder sich selbst zu höherer Stufe der christlichen Vollendung zu erheben.

Bartmann II[5] 500ff.; Billot qu. 4 th. 5; Heinrich-Gutberlet X 543ff.; Pesch IX[3] 289ff.; Pohle III[6] 755ff.; Scheeben-Atzberger IV 843ff.; Schneider[14] 559ff.; Zahn[2] 157ff.; J. Bautz, Das Fegfeuer. Mainz 1883; P. W. v. Keppler, Die Armenseelenpredigt. 6. u. 7. Aufl. Freiburg 1919; L. Redner, Das Fegfeuer. Regensburg 1856; F. Schmid, Das Fegfeuer nach kath. Lehre. Brixen 1904; L. Allatius, De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione. Rom 1655; B. Loch, Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium. Regensburg 1852; J. P. Kirsch, Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften. Köln 1897; Th. Spačil, La dottrina del purgatorio in Clemente Aless. ed in Origene: Bessarione 1919 II 131ff.

§ 12.

Die Strafen des Fegfeuers.

I. **Die poena damni der Seelen im Fegfeuer besteht in ihrem zeitweiligen Ausschlusse von der himmlischen Anschauung Gottes.** Sententia communis.

Die Kirche hat sich über die Art der Strafen im Reinigungsorte uicht näher geäußert. Aber da das Wesen des Purgatorium darin besteht, daß die noch nicht vollkommen reinen Seelen für den Eintritt in die himmlische Glorie geläutert werden, so kann die wesentliche Strafe nur in dem vorübergehenden Verluste der seligen Gottesanschauung gefunden werden.

Diese Strafe ist für jene Seelen ohne Zweifel unaussprechlich groß. Ihr geringster Grad übersteigt nach Thomas In Sent. 4 d. 21 qu. 1 a. 1 sol. 3 die größte Strafe dieses Lebens. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto eius absentia est molestior. Et quia affectus, quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono iam advenisset, nisi aliquid impediret, ideo de tardatione maxime dolent. Weit schlimmer noch wäre der Strafzustand der armen Seelen, wenn Luther mit seiner Behauptung recht hätte, daß sie durchweg ihres Heiles noch nicht sicher seien. Aber diese These ist falsch und Leo X 1520 hat sie verworfen (Denz. 778). Auch Thomas ib. sol. 4 schreibt den Seelen im Reinigungsorte die Gewißheit zu, daß sie befreit und zur Seligkeit gelangen werden. Das besondere Gericht hat ihnen

diese Gewißheit gegeben. Ihr Getrenntsein von der seligen Anschauung Gottes vermag sie daher nicht in Verzweiflung zu stürzen.

II. Zu der Strafe des Verlustes treten noch weitere innere und äußere Strafleiden (poena sensus) hinzu.

Es entspricht der göttlichen Gerechtigkeit, auch Strafen dieser Art, die durch äußere Mittel verursacht werden, zu verhängen, damit die im Fegfeuer zu büßende ungeordnete Hinwendung zu den Geschöpfen durch sie gesühnt wird. Über den Ausdruck poena sensus vgl. S. 420.

Ob das äußere Strafmittel ein wirkliches, wenngleich von dem unsrigen verschiedenes Feuer ist, hat die Kirche nicht entschieden. Die Griechen erklärten auf dem Unionskonzil zu Florenz, sie wünschten die Frage offen zu lassen, ob Feuer, Finsternis oder Sturm die Seelen im *βασανιστήριον* quäle, und demgemäß ist in dem Decr. pro Graecis nicht von einem Feuer, sondern nur von poenae purgatoriae die Rede. Die biblische und patristische Grundlage für die Annahme eines wirklichen Feuers im Reinigungsorte steht an Sicherheit hinter den Zeugnissen für das Feuer der Hölle zurück. Anzuführen sind Cyprian Ep. 55, 20 (s. S. 428), Paulinus von Nola Ep 36; Augustinus Ench. 69; De civ. Dei I, 8 usw. — Über den Ort der Fegfeuerstrafe bestanden in der Scholastik verschiedene Auffassungen: Die Seelen würden dort gestraft, wo sie ihre Sünden begangen hätten, oder über uns, in dem Raume zwischen uns und dem Himmel, oder in der Unterwelt, in demselben Feuer, das die Hölle erfüllt (vgl. Thomas ib. sol. 2).

Daß ein äußeres Strafmittel wie das Feuer große quälende Seelenschmerzen verursachen kann, wurde S. 422 f. dargelegt. Die poena sensus des Reinigungsortes übertrifft nach Thomas ib. sol. 3 schon in ihrem geringsten Grade die schwerste Strafe dieses Lebens. Cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus, tanto aliquis magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum. Unde laesiones, quae fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo, si in ipsam animam aliquid laesivum agat, de necessitate oportet, quod maxime affligatur.

Die Frage, ob die Strafen des Fegfeuers bloß der Abbüßung der Sündenstrafen oder auch der Läuterung von der Schuld läßlicher Sünden dienen, ist wohl dahin zu beantworten, daß in manchen Fällen eine Tilgung der Sündenschuld zwar im Fegfeuer, aber nicht eigentlich durch die Strafen des Fegfeuers erfolgt. Thomas De malo qu. 7 a. 11 hält es für wahrscheinlich, daß die Gerechten, die „mit dem Gebrauche der Vernunft

aus diesem Leben scheiden", in der Erkenntnis der Todesnähe sich in einem Akte der Caritas zu Gott und gegen alle ihre Sünden wenden und hierdurch von der Schuld der läßlichen Sünden befreit werden. Diejenigen aber, die im Schlafe oder in sonstiger Bewußtlosigkeit sterben und sich von ihren läßlichen Sünden nicht befreit hatten, werden nach dem Tode, und zwar durch einen Akt der Caritas, von ihrer Schuld gereinigt. Vgl. auch Bonaventura In Sent. 4 d. 21 p. 1 a. 1 qu. 2: Quamvis enim gratia secundum essentiam stet cum veniali, tamen caritas ad fervorem excitata consumit culpam, sicut fornax ignis modicam aquae guttam. Es ist also nicht eigentlich das Purgatorium, das die Schuld beseitigt, sondern der Akt der Liebe im Purgatorium (Thomas ib. ad 9). Und dieser Liebesakt wird wohl sofort erweckt werden und die Sündenschuld tilgen, so daß weiterhin nur mehr die Sündenstrafen abzubüßen bleiben. — Man sage nicht: Die Liebe der abgeschiedenen Seele hat kein Verdienst mehr. Sie verdient allerdings die Tilgnng der läßlichen Sünden nicht, aber auch in diesem Leben erfolgt deren Tilgung nicht auf dem Wege des Verdienstes, sondern einfachhin per fervorem caritatis (ib. in corp.).

Hinsichtlich der Dauer des Fegfeuers ist festzuhalten, daß der Reinigungsort nicht über das Weltgericht hinaus wird bestehen bleiben. Das Urteil des Richters kennt nur Himmel und Hölle. Augustinus bezeugt, daß „kein Christ nach jenem letzten und furchtbaren Gerichte noch Reinigungsstrafen vermute" (De civ. Dei XXI, 16). Ferner lehrt das Dogma, daß das Fegfeuer nicht alle bis zum Weltgericht festhält, sondern daß die Seelen, die sich der Reinigungsstrafe zu unterziehen haben, sofort nach deren Vollendung in den Himmel eingehen (Denz 530. 693). Über die Dauer der Strafe für den Einzelnen steht nichts fest. Doch ist zu bedenken, daß die Kirche auch für solche betet, die schon vor langer Zeit gestorben sind, und Alexander VII im Jahre 1666 den Satz verworfen hat: Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos (Denz. 1143).

Billot qu. 4 th. 7; Heinrich-Gutberlet X 579 ff.; Pesch IX³ 300 ff.; Pohle III⁶ 759 ff.; Scheeben-Atzberger IV 850 ff.; Zahn² 173 ff.; Bautz (§ 11) 130 ff.; Hartz (§ 9) 237 ff.; v. Keppler (§ 11) 48 ff.; F. Schmid, Die Seelenläuterung im Jenseits. Brixen 1907.

§ 13.

Die armen Seelen in der Gemeinschaft der Heiligen.

Die Gemeinschaft der Heiligen ist die übernatürliche Lebensgemeinschaft, die alle Glieder des mystischen Leibes Christi d. h. alle in Christus Erlösten und Geheiligten mit Christus und untereinander vereinigt. Sie umfaßt alle, die zu der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche gehören. Schon das apostolische Glaubensbekenntnis verkündigt die communio sanctorum. Dieser Glaube beruht auf der Lehre Christi von dem einen Hirten und der einen Herde (Joh. 10, 1 ff.), deren Einheit so innig sein soll, daß die Einheit Christi mit seinem Vater als ihr Vorbild gelten kann (17, 11 ff.). Anweisungen zur gegenseitigen Liebe und Fürbitte geben den Weg an, diese Einheit im Geiste des Hauptes zu betätigen. Christus das Haupt der Kirche ist das Thema vieler Ausführungen des Apostels Paulus. Ein Leib zu sein unter diesem Haupte in liebevollem Zusammenwirken zu den Zielen des Herrn,

dem Herrn zu dienen und einander zu nützen zum ewigen Heile, ist die hehre Aufgabe, die Paulus den Christen immer von neuem stellt. Auch auf die bereits Heimgegangenen dehnt sich die Gemeinschaft aus (Phil. 2, 10f.). — Diese Gemeinschaft bedingt für alle Glieder des Leibes Christi den gemeinsamen Besitz aller Gnaden, die Christus durch seine Erlösungstat erworben hat, und alles übernatürlich Guten, das die Gerechten verrichten. Thomas Opusc. 7 (al. 6) in symb. apost. 13: Sic ergo per hanc communionem consequimur duo: unum scilicet, quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud, quod bonum unius communicatur alteri. Es ist ein wechselseitiges Geben und Empfangen übernatürlicher Güter, ein übernatürlicher geistiger Verkehr, in dem die Glieder des Leibes Christi untereinander ihre Gemeinschaft betätigen. Wir müssen, wie der Römische Katechismus II, 5, 72 ausführt, die höchste Güte und Erbarmung Gottes mit größter Dankbarkeit preisen, weil er der menschlichen Schwäche dies zugestanden hat, daß einer für den anderen die Genugtuung leisten kann. So trägt gleichsam einer des anderen Last (Gal. 6, 2); denn da wir alle Glieder eines und desselben Leibes sind, so müssen auch die Werke der Genugtuung als unser gemeinsames Eigentum angesehen werden.

I. Die Gläubigen können durch ihre Suffragien den Seelen im Fegfeuer wirksam helfen. De fide gemäß Trid. S. 25 (Denz. 983). Vgl. Denz. 464. 693. — Das Wort Suffragien umfaßt außer dem Gebete auch das Meßopfer, die Ablässe, Almosen, Fasten, kurz alle Werke der Frömmigkeit, die sühnende oder fürbittende Kraft bei Gott haben.

Die Offenbarungslehre für dieses Dogma ist in den S. 426ff. beigebrachten Schrift- und Vätertexten enthalten. — Der innere Grund ist die oben in ihrer Bedeutung kurz gewürdigte Gemeinschaft der Heiligen.

Unsere Suffragien wirken vornehmlich als stellvertretende Sühne, indem wir unsere Genugtuungen Gott für die Seelen im Fegfeuer darbieten. Bei dem Gebete kommt außerdem der impetratorische Wert in Betracht. Thomas C. gent. III, 158 legt dar, warum einer für den anderen genugtun kann, falls beide im Stande der Gnade und Liebe sind. Die Liebe macht aus den zweien gewissermaßen einen, so daß der eine für den anderen eintreten kann; und leidet man aus Liebe für einen anderen, so macht der Affekt der Liebe Gott die Genugtuung noch wohlgefälliger, als wenn einer für sich selbst litte. Denn dieses geht aus Notwendigkeit, jenes aus opferwilliger Liebe hervor. Gott nimmt die Sühne für die armen Seelen sicher an, sei es daß sie für bestimmte einzelne oder für alle aufgeopfert wird. Nur haben wir nicht die unfehlbare Sicherheit, daß unsere Suffragien gerade der einzelnen Seele, der wir sie zuwenden möchten, wirklich zugute kommen. Wir wissen nicht, ob nicht Gott vielleicht im einzelnen Falle aus Gründen seiner

Weisheit und Gerechtigkeit der Seele die Genugtuungen nur zum Teil oder gar nicht zuzuwenden beschlossen hat.

Das vorzüglichste Mittel, den armen Seelen zu helfen, ist nach Trid. l. c. das h. Meßopfer. Auch Thomas In Sent. 4 d. 45 qu. 2 a. 3 sol. 1 stellt die h. Eucharistie an die Spitze, weil sich in ihr die Gemeinschaft der Liebe am herrlichsten zeigt: Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo sive vinculum. Über die Wirksamkeit des Meßopfers vgl. oben S. 203. 206 f. Über die Ablässe für die Verstorbenen s. S. 300 ff.

Kann der Todsünder den armen Seelen wirksam helfen? Er kann es, indem er für sie das h. Meßopfer darbringen läßt. Denn dieses wirkt ex opere operato und daher kommt sein satisfaktorischer Wert den Seelen im Fegfeuer trotz der Unwürdigkeit der Mittelsperson zugute. Auch das Fürbittgebet eines Sünders kann durch Gottes Barmherzigkeit Erhörung finden. Aber im übrigen fehlt den Suffragien des Todsünders die Kraft, nicht nur des Verdienstes, sondern auch der Genugtuung. Die Werke müssen aus der Caritas hervorgehen. Vgl. Thomas ib. a. 1 sol. 3.

In dem „heroischen Liebesakte für die armen Seelen", den die Päpste gebilligt haben, verzichtet man auf alle Frucht der Genugtuung für die eigene Person in diesem Leben und im voraus auf den Genuß der Suffragien im Fegfeuer, um alle Satisfaktionen den abgeschiedenen Seelen zuzuwenden. Aber um so größer wird in diesem Falle der aus der heldenmütigen Liebe erwachsende Verdienstwert der Werke sein, der dem Handelnden selbst zufällt. Vgl. Thomas ib. sol. 4.

Wann werden die Suffragien wirksam, die für einen Verstorbenen nach seiner letztwilligen Anordnung gehalten werden? Soweit sein eigenes opus operantis in Betracht kommt, empfängt er die volle Frucht schon bevor die Suffragien zur Ausführung kommen. Hingegen ihre Wirkung ex opere operato und die Wirkung ex opere operantis dessen, dem die Ausführung obliegt, können ihm erst zuteil werden, wenn sie wirklich vollzogen werden (Thomas ib. a. 2 sol. 2 ad 4).

II. Die Seligen im Himmel kommen den armen Seelen durch ihre Fürbitte zu Hilfe. Sententia communis.

Ein Genugtuungswert kommt den Akten der Seligen, da sie in den Vollendungszustand eingetreten sind, nicht mehr zu. Aber durch ihr Gebet können sie die armen Seelen der Barmherzigkeit Gottes anempfehlen. So entspricht es der Übung der Kirche, die die Fürbitte der Heiligen für die Verstorbenen anruft. Dies lehrt mit Augustinus (De cura pro mortuis gerenda 4, 6) Thomas ib. a. 3 sol. 3 ad 4: Fidelium devotio suis caris in locis sacris providens sepulturam in hoc non frustratur, quod defunctum suum suffragio sanctorum committit. In der Missa quotidiana defunctorum betet die Kirche, Gott möge gewähren, daß die abgeschiedenen Seelen beata Maria semper Virgine intercedente cum omnibus sanctis zur Gemeinschaft der ewigen Seligkeit gelangen.

Beten die Seelen im Fegfeuer für uns? Viele Theologen, in neuerer Zeit wohl die Mehrzahl, auch das Provinzialkonzil von Wien 1858, bejahen diese Frage. „Das Leben im Fegfeuer können wir uns nur als ein stetes Gebetsleben denken, das auch durch Schmerzen und Klage nicht gestört und unterbrochen wird, denn es ist ein Leben der Gottesliebe, der seelischen, wenn auch noch nicht seligen Vereinigung mit Gott" (Keppler 88). Ihre Liebe zueinander und zu uns auf Grund der glühendsten Gottesliebe ist so groß, daß sie zweifelsohne allen Gliedern des mystischen Leibes Christi, die der Erbarmung Gottes noch bedürfen, nach Kräften zu Hilfe zu kommen wünschen. Ihr Gebet hat freilich keinen verdienstlichen Wert, aber warum sollte ihm eine bloß fürbittende Kraft nicht eigen sein? Sind doch diese Seelen im Stande der Gnade, Gottes Freunde und Kinder. – Indes die alte Theologie, insbesondere der h. Thomas, sind anderer Ansicht. Sie weisen darauf hin, daß eine an Gott gerichtete Fürbitte, um wirksam zu sein, der gnädigen Annahme von seiten Gottes bedarf, daß diese Annahme aber den armen Seelen versagt werde wegen ihres Strafzustandes. Es sei ein Teil ihrer Strafe, daß sie uns nicht durch Fürbitte helfen können. Thomas 2, 2 qu. 83 a. 11 ad 3: Illi, qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas, quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis. Vgl. auch In Sent. 4 d. 15 qu. 4 a. 5 sol. 2. Tatsache ist, daß die Kirche in ihrer Liturgie keine Anrufnng der armen Seelen kennt. Ist die private Anrufung ihrer Fürbitte zulässig? Jedenfalls nicht in dem Sinne, daß diese Anrufung eine Verehrung, den cultus duliae einschließen darf. Die Verehrung ist den Seelen, die sich noch im Strafzustande befinden, zu versagen. Thomas 2, 2 qu. 83 a. 4 ad 3 hält überhaupt die Anrufung der Seelen im Fegfeuer für untunlich; denn sie sind noch nicht zur Anschauung Gottes zugelassen und erhalten daher für gewöhnlich „keine Kenntnis von dem, was wir denken oder sagen"; und zudem sind sie (nach der oben angeführten Stelle) nicht in statu orandi: ihr Strafzustand läßt keine wirksame Fürbitte für uns zu. — Da sich im katholischen Volke in den letzten Jahrhunderten eine Gewohnheit, in besonderen Anliegen die Gebetshilfe der armen Seelen zu erflehen, herausgebildet hat, ohne daß die Kirche Einspruch erhob, und zahlreiche Theologen diese Praxis befürworten, so wäre es sicher unangebracht, dagegen zu eifern. Aber die triftigen und bisher keineswegs erschütterten Gegengründe des h. Thomas (vgl. hierüber die Ausführungen von Ernst) lehren doch, daß die dogmatische Grundlage jener Gewohnheit nicht als sicher gelten kann und darum eine vorsichtige Zurückhaltung am Platze ist.

[1] Billot qu. 6; Heinrich-Gutberlet X 604 ff.; Pesch IX[3] 307 ff.; Pohle III[6] 764 ff.; Scheeben-Atzberger IV 894 ff.; Schneider[14] 564 ff.; Bautz (§ 11) 194 ff.; v. Keppler (§ 11) 83 ff.; J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Mainz 1900; E. Vacandard, La prière pour les trépassés dans les quatre premiers siècles: Revue du clergé français 1907 oct. 15; J. Ernst, Der h. Thomas und die Anrufung der armen Seelen: Katholik 1916 II 217 ff. 309 ff.; B. Durst, Zur Frage der Armenseelen-Anrufung: Katholik 1918 II 73 ff. 145 ff.; Ders., Zur Armenseelen-Anrufung: Divus Thomas VII, 1919/20, 227 ff.

3. Kapitel.
Der Himmel.

§ 14.
Die Wirklichkeit der himmlischen Seligkeit.

Seligkeit ist der durch die Vereinigung aller Güter vollendete Zustand. Thomas 1 qu. 26 a. 1 obi. 1: Beatitudo enim secundum Boëthium in IV de consol. est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Seligkeit im wahren Sinne kann nur dem Vernunftwesen zukommen und ist dessen bonum perfectum (ib. a. 1), ultima perfectio (1 qu. 62 a. 1), perfectissima operatio (In Sent. 2 d. 4 qu. 1 a. 1). „Beständigkeit oder Befestigung im Guten" gehört zu ihrem Begriffe (ib. und 1 qu. 62 a. 1).

Man kann unterscheiden: 1. Die objektive und die subjektive oder formale Seligkeit. Die erstere ist Gott selbst, das höchste Gut, dessen Besitz oder Genuß die geistigen Kräfte vollkommen erfüllt und befriedigt. Die letztere ist der Besitz oder Genuß dieses Gutes (1 qu. 26 a. 3; 1, 2 qu. 5 a. 2).

2. Die ungeschaffene und die geschaffene Seligkeit. Die objektive Seligkeit ist ungeschaffen, ebenso die subjektive, insofern sie in Gott ist. Die subjektive Seligkeit der Geschöpfe ist geschaffen (1 qu. 26 a. 3).

3. Die natürliche und die übernatürliche Seligkeit. Die erstere ist die Seligkeit, die den natürlichen Ansprüchen des Geschöpfes entspricht und durch seine natürlichen Leistungen erreicht werden kann. Die letztere ist die die Natur übersteigende, nur mit Hilfe der göttlichen Gnade zu erlangende Seligkeit (1, 2 qu. 62 a. 1).

4. Die unvollkommene und die vollkommene Seligkeit. Jene kann im irdischen Leben, diese erst im Himmel erreicht werden (1, 2 qu. 3 a. 3).

5. Die wesentliche und die akzidentelle Seligkeit. Jene ist der Besitz des höchsten Gutes, der für sich allein schon die vollkommene Seligkeit bewirkt, diese besteht in Zugaben, die sich aus dem Besitze geschaffener Güter ergeben (ib.).

Die Gerechten, die von aller Sündenschuld und Strafe frei sind, treten in den Zustand vollendeter übernatürlicher Seligkeit ein, den wir das ewige Leben, Reich Gottes, Himmelreich oder einfach den Himmel nennen. De fide.

Schon die alten Glaubensbekenntnisse mit ihrem Credo . . vitam aeternam (Apost.), Et exspecto . . vitam venturi saeculi (Nic.-Konst.), Et ibunt qui bona egerunt in vitam aeternam (Athan.) verkünden diese Wahrheit, die zu den Grundlehren des Christentums gehört. Besonders einläßlich und klar hat Papst Benedikt XII 1336 in der Konstitution Benedictus Deus unser Dogma ausgesprochen, „daß nach der allgemeinen Anordnung Gottes seit der Himmelfahrt unseres Erlösers Jesus Christus die Seelen aller Heiligen im Himmel, im Reiche der Himmel und im himm-

lischen Paradiese waren, sind und sein werden"; ferner daß sie durch die Anschauung und den Genuß der göttlichen Wesenheit „wahrhaft selig sind und ewiges Leben und ewige Ruhe haben", und daß diese Anschauung und dieser Genuß „ohne irgendwelche Unterbrechung und Verminderung dauernd besteht und dauern wird bis zum Endgericht und von da bis in Ewigkeit" (Denz. 530).

1. Die Schriftlehre.

Die alttestamentliche Offenbarung spricht in den älteren Büchern noch nicht von der Seligkeit des Himmels, die den Gerechten zuteil wird, sondern von dem freudlosen, trüben Zustande des Harrens in der Scheol. Aber Ps. 15, 9f. eröffnet doch einen hoffnungsvollen Ausblick auf die Befreiung der Seele aus der Unterwelt und auf die Auferstehung. Das Vertrauen auf einen Seligkeitszustand bei Gott und das Verlangen danach kommt Ps. 16,15; 72, 25f. zum Ausdruck. Dan. 12, 2 stellt den auferstandenen Gerechten ausdrücklich das „ewige Leben" in Aussicht. Weish. 3, 1ff.; 4, 1f.; 5, 16f.; 6, 18ff. schildert den herrlichen Lohn der gerechten Seelen, daß sie zum Frieden, zur Gottesnähe, zu ewigem Königtum gelangen; sie erhalten das Reich der Verherrlichung und das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn.

Die Predigt Jesu und der Apostel stellt die Erwartung des ewigen Himmelreiches in helles Licht. Zahlreiche Parabeln veranschaulichen den unschätzbaren Wert dieser Gnade. Die Verklärung auf dem Berge führt den Jüngern einen Abglanz der Himmelsherrlichkeit vor Augen (Matth. 17, 2). Die Christus angehören, sollen für immer bei ihm sein und seine Herrlichkeit schauen (Joh. 17, 24). Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria (Kol. 3, 4). Et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam (1 Petr. 5, 4). Existimo enim, quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis (Röm. 8, 18; vgl. 5, 2; 2 Kor. 4, 17). Die „Freude des Herrn" wird den treuen Knechten verheißen (Matth. 25, 21. 23), vollendete Freude, die ihnen niemand nehmen wird (Joh. 15, 11; 17, 13). Alle Güter des Herrn stehen zu ihrer Verfügung (Matth. 24, 47). Sie werden leuchten wie die Sonne in dem Reiche ihres Vaters (13, 43). Könige werden sie sein in Ewigkeit (Apok. 22, 5). Kein Übel wird sie mehr treffen (7, 16f.; 21, 4. 27; 22, 3. 5). Nichts wird ihren Frieden, ihre Ruhe stören können, denn alles ist dem Vater unterworfen, Gott ist alles in allem (1 Kor. 15, 28). Sie werden ihn sehen wie er ist, von An-

gesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2; Apok. 22, 4), und in diesem Schauen das ewige Leben haben: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum (Joh. 17, 3).

2. Die Lehre der Überlieferung über das Dasein des Himmels darzustellen, ist bei diesem ebenso reichhaltigen wie klaren Schriftzeugnisse nicht notwendig. Manches Väterwort über die nähere Beschaffenheit der Himmelsseligkeit wird im folgenden noch anzuführen sein.

3. Von seiten der Vernunft läßt sich für die übernatürliche Seligkeit im Himmel kein Beweis erbringen. Eine Seligkeit, die in der unmittelbaren Anschauung Gottes besteht, übersteigt alles menschliche Denken und Ahnen. 1 Kor. 2, 9: Oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. Die Vernunft kann nur zeigen, daß es einen der Natur unserer Seele entsprechenden vollkommenen Seligkeitszustand nach dem Tode geben muß. Denn von Gottes Weisheit und Güte ist mit Sicherheit zu erwarten, daß er den in diesem Leben nur so unvollkommen erfüllten naturnotwendigen Trieb der Seele nach Glückseligkeit nicht unbefriedigt läßt. Auch dem unauslöschlichen Sehnen nach der umfassendsten Wahrheitserkenntnis und Liebe, das Gott in unsere Seele gelegt hat, kann er nach seiner Weisheit und Güte die Erfüllung, die das Diesseits nicht bietet, in der Ewigkeit nicht versagen. Seine Heiligkeit und Gerechtigkeit verlangen zudem, daß er die sittliche Ordnung liebt und das Gute belohnt; die vollkommene Belohnung, die hienieden noch nicht eintritt, ist also im anderen Leben zu erwarten. — Dieser Seligkeitszustand muß aber, da er das letzte Ziel eines unsterblichen Wesens ist, von ewiger Dauer sein. Zudem könnte ja auch von vollkommener Seligkeit keine Rede sein, wenn der Selige noch fürchten könnte, sie jemals zu verlieren. Vita beatissima esse non poterit, nisi de sua fuerit aeternitate certissima (Augustinus De civ. Dei X, 30).

Der Inhalt der himmlischen Seligkeit ist nach der oben dargelegten Schriftlehre

1. negativ, die vollständige Freiheit von allen physischen und sittlichen Übeln. Mit der vollendeten Seligkeit ist alles unvereinbar, was zu der physischen und sittlichen Unversehrtheit in Gegensatz steht;

2. positiv, die erhabenste, regste und beglückendste Tätigkeit. Zwar wird der Zustand der Seligen als „Ruhe", als „Sabbatruhe" (requies, sabbatismus) bezeichnet (Hebr. 4, 1 ff. 9 f.; Apok. 14, 13). Aber damit soll keine Untätigkeit und Bewegungslosigkeit, kein passives Versenktsein in Gott ausgedrückt, sondern die Tätigkeit als völlig mühelos

und ungestört dargestellt werden. Vor allem besteht diese Tätigkeit in der Anschauung und Liebe Gottes und in der höchsten Freude an seinem Besitze. In ihr erhalten die Tätigkeiten, die uns hienieden mit Gott vereinigen, Glaube, Hoffnung und Liebe, ihre Vollendung. Mannigfache Tätigkeiten in dem beseligenden Umgange mit Christus, den Engeln und Heiligen kommen hinzu, und nach der Auferstehung wird die Seele mit dem verklärten Leibe wieder in Wechselwirkung treten. Doch hat alles dieses im Vergleich zu der Anschauung, der Liebe und dem seligen Genusse Gottes, worin das Wesen der Seligkeit liegt, nur sekundäre Bedeutung.

Bartmann II[5] 487 ff.; Billot qu. 5 th. 8; Heinrich-Gutberlet X 639 ff.; Pohle III[6] 730 ff.; Scheeben-Atzberger IV 856 ff.; J. Bautz, Der Himmel. Mainz 1881; F. Boudreaux, Die Seligkeit des Himmels. Kevelaer 1898; C. M. Kaufmann, Die altchristliche Vorstellung von dem himmlischen Paradiese: Katholik 1897 II, 1 ff.; J. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang. Würzburg 1878; E. Krebs, Was kein Auge gesehen. 4. u. 5. Aufl. Freiburg 1919.

§ 15.

Die selige Anschauung Gottes.

I. „Die Seelen aller Heiligen im Himmel sehen die Wesenheit Gottes in intuitivem Schauen von Angesicht zu Angesicht, indem sich ihnen die göttliche Wesenheit unmittelbar, unverhüllt, klar und offen zeigt."

Mit diesen Worten gibt Benedikt XII 1336 die feierliche Entscheidung über den vorzüglichsten Inhalt der Seligkeit (Denz. 530). Zur genaueren Bestimmung des Ausdruckes visio intuitiva et etiam facialis fügt er noch bei, daß in dieser Anschauung kein geschaffenes Ding als Erkenntnismittel dient: „kein Geschöpf stellt sich als Mittel und angeschauter Gegenstand dazwischen" (nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente). Vgl. auch Denz. 693. Die Auffassung Rosminis, daß Gott als der Urheber der Werke nach außen Gegenstand der visio beatifica sei, wurde durch Leo XIII 1887 verworfen (Denz. 1928 ff.). Eine ähnliche Anschauung vertraten in der griechischen Kirche des 14. Jahrhunderts die Palamiten.

1. Hl. Schrift. — Von den seligen Engeln sagt der Herr Matth. 18, 10: Semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Denen, die reinen Herzens sind, stellt er dasselbe in Aussicht. Matth. 5, 8: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Paulus 1 Kor. 13, 12 stellt unsere himmlische Gottesanschauung der unvollkommenen Erkenntnis Gottes auf Erden gegenüber: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem (unmittelbar, wie ein Mensch das Angesicht des anderen schaut); nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum (scil. a Deo). Auch Johannes tritt als Zeuge

für diese Lehre auf. 1 Joh. 3, 2: Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Vgl. Apok. 22, 4.

2. Tradition. — Die Väter wiederholen diese Schriftlehre an zahlreichen Stellen. So Irenäus Adv. haer. IV, 20, 5; V, 7, 2, Clemens Alex. Paed. I, 6, 36, 5 f.; Strom. VII, 10, 57, 1; Origenes C. Cels. VI, 20; In Ioh. hom. 19, 5; In Cant. 2, 3; Cyprian De exhort. mart. 13; De op. et eleem. 14 usw. — Wenn in der zweiten Hälfte des 4. und im 5. Jahrhundert einige Väter, wie Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, die Unmittelbarkeit der Anschauung Gottes im Himmel in Abrede zu stellen scheinen, so ist an den Gegensatz dieser Lehrer gegen den Arianer Eunomius zu erinnern. Sie bestreiten die Möglichkeit, Gott zu schauen, wie er ist, wohl nur in dem Sinne, in dem Eunomius sich das Schauen Gottes zuschrieb, nämlich im Sinne einer komprehensiven, das ganze Wesen Gottes erschöpfenden Erkenntnis. Ein solches Begreifen Gottes ist dem geschöpflichen Verstande völlig unerreichbar. Näheres Bd. I[5] 111 ff.

Die Unmittelbarkeit unterscheidet die visio beatifica von jeder irdischen Gotteserkenntnis. Unsere natürliche Vernunft erkennt Gott nur aus den geschaffenen Dingen durch Schlußfolgerung, bloß in analogen Begriffen. Im übernatürlichen Glauben erfassen wir, was Gott uns geoffenbart hat; aber auch die Offenbarungen über Gott werden uns nur in analogen Begriffen mitgeteilt. Die himmlische Anschauung Gottes hingegen ist in keiner Weise durch einen geschaffenen Erkenntnisgegenstand vermittelt, sondern sie erfaßt Gottes Wesenheit unvermittelt und unverhüllt.

Bei jeder Erkenntnis muß der Gegenstand mit der Erkenntniskraft in Verbindung treten. Dies geschieht bei unserem irdischen Erkennen durch ein Erkenntnisbild, eine Ähnlichkeit, die sich von dem erkannten Gegenstande her dem Verstande mitteilt (species impressa). Das Erkenntnisbild ist entweder ein eigenes oder ein fremdes (species propria oder aliena), je nachdem es unmittelbar von dem Gegenstande selbst herrührt oder das Gedankenbild einer fremden Sache zu Hilfe genommen wird. Bei der unmittelbaren Anschauung Gottes wird aber die Verbindung Gottes mit dem geschaffenen Geiste durch die göttliche Wesenheit selbst hergestellt. Es ist kein Erkennen per speciem impressam creatam, sondern per ipsam essentiam divinam. Nicht ein geschaffenes begrenztes Bild von Gott vereinigt sich mit der Erkenntniskraft, sondern die göttliche Wesenheit selbst versieht in dem Schauungsakte das wesentliche Amt der species intelligibilis (C. gent. III, 51). Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu (1 qu. 12 a. 2 ad 3). Oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur (C. gent. III, 51). Die meisten Theologen halten es geradezu für unmöglich, daß Gott die selige Anschauung durch ein geschaffenes Erkenntnisbild bewirkt; denn

dieses könnte uns Gott nicht darstellen „wie er ist“. Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum (1 qu. 12 a. 2; vgl. C. gent. III, 49; De verit. qu. 8 a. 1 et 3).

Bei unserer irdischen Erkenntnis macht der Verstand die ihm mitgeteilte species impressa zu der species expressa oder dem verbum mentis, dem Begriffe. Es fragt sich, ob sich auch der Verstand der Seligen in der Gottesanschauung eine species expressa von Gott bildet. Die Skotisten behaupten durchweg, das Schauen der Gottheit werde erst in der entsprechenden species expressa zu einer Lebenstätigkeit und zum geistigen Eigentum der Seligen, während die Thomisten zumeist die Herstellung eines Begriffes von Gott in der unmittelbaren Anschauung für überflüssig oder gar für unmöglich halten. Der h. Thomas hat die Frage nicht ausdrücklich behandelt. Aber aus seinen beiden Sätzen: 1. daß jeder geistige Erkenntnisakt notwendig ein geistiges Wort hervorbringe, 2. daß bei der Erkenntnis, die Gott erfaßt wie er in sich ist, keine geschaffene Spezies mitwirken kann, wird wohl mit Capreolus zu schließen sein: (Beati) non habent aliud verbum a Verbo increato distinctum, propter intimam praesentiam Verbi ad intellectum beatum, sicut nec habent aliam speciem intelligibilem quam divinam essentiam (In Sent. 4 d. 49 qu. 5 a. 3 ad 1 Aureoli). Vgl. die eingehende Begründung dieser Annahme durch v. Zychliński 85 ff.

An der unmittelbaren Anschauung Gottes hat das leibliche Auge der Seligen keinen Anteil. Denn ein körperliches Organ kann trotz der Verklärung unmöglich seine Tätigkeit auf das Unkörperliche ausdehnen (1 qu. 12 a. 3).

II. Die unmittelbare Anschauung Gottes ist übernatürlich, d. h. sie übersteigt die natürlichen Kräfte und Ansprüche unserer Seele. De fide, da das Konzil von Vienne 1311 gegen die Irrlehre der Begharden und Beghinen feststellte: Anima indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum (Denz. 475). Die allgemeine Ansicht der Theologen geht dahin, daß die unmittelbare Anschauung Gottes für jeden geschaffenen Geist übernatürlich ist. Den Nachweis s. Bd. I[5] 97 ff.

Das Glorienlicht, das dem Dogma zufolge für die Seele erforderlich ist, um Gott schauen zu können, ist ein übernatürlicher, dem Verstande eingegossener Habitus. Der Name stützt sich auf Ps. 35, 10: In lumine tuo videbimus lumen, und auf Apok. 22, 4 f.: Videbunt faciem eius . ., et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quia Dominus Deus illuminabit illos. Zugrunde liegt ihm die Analogie mit dem zum sinnlichen Sehen notwendigen physischen Lichte, nach dessen Ähnlichkeit man ja auch von dem Lichte der Vernunft und von dem Lichte des Glaubens spricht.

Das Glorienlicht kann weder die der Seele mitgeteilte göttliche Selbstanschauung noch ein ihre Erkenntniskraft unverändert lassender

Einfluß sein (letztere Ansicht vertrat Durandus). In beiden Fällen wäre das Schauen Gottes keine Lebenstätigkeit der Seele. Die Seele muß innerlich zum Schauen Gottes befähigt und erhoben werden, so daß dieses wahrhaft ihr eigener Akt ist. Die übernatürliche Erhebung, deren die Seele bedarf, ist aber nicht als eine fortgesetzte aktuelle Hilfe Gottes zu denken, sondern als ein ihr mitgeteilter Habitus, eine bleibende höchst vollkommene Teilnahme an der Art und Weise, wie Gott sich selbst erkennt, und an dem unendlichen Lichte, das er selbst ist (1 Joh. 1, 5) und in dem er sich schaut. So entspricht es auch aufs beste der Analogie mit der Gnadenordnung in diesem Leben. Für alle Tugendakte ist die Seele des Gerechten mit Habitus dauernd ausgestattet. Darum wird das Licht der Glorie, das die Seele für die höchsterhabene Tätigkeit der Anschauung Gottes ausrüstet, ebenfalls eine habituelle Gabe sein.

III. Der Gegenstand der visio beatifica ist „Gott selbst, der dreifaltige und eine, so wie er ist". De fide nach dem Decr. pro Graecis (Denz. 693).

1. Die Seligen schauen also die unendliche Wesenheit und alle Wesenheitsvollkommenheiten Gottes. Die Annahme, es sei denkbar, daß die selige Anschauung Gottes nur einen Teil seiner Vollkommenheiten umfasse, ist mit seiner absoluten Einfachheit unvereinbar.

2. Sie schauen auch die göttlichen Personen, ihre ewigen innergöttlichen Hervorgänge und Beziehungen. Es ist wegen der Einfachheit Gottes unmöglich, ihn zu sehen wie er ist, ohne daß in demselben Akte jede der göttlichen Personen gesehen wird.

Ihre unübersteigliche Schranke hat die Erkenntnis der Seligen in der Unbegreiflichkeit Gottes. Nur ein unendlicher Geist kann Gott begreifen. Näheres s. Bd. I[5] 111 ff. Es ist darum auch „unmöglich, daß ein geschaffener Verstand, indem er die göttliche Wesenheit sieht, alles erkennt, was Gott wirken kann"; denn dies hieße die göttliche Macht begreifen (Thomas In Sent. 4 d. 49 qu. 2 a. 5; vgl. a. 3). Sie sehen auch nicht alle freien Ratschlüsse Gottes. Ausdrücklich sagt Christus: De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in coelo (Mark. 12, 32).

Ist Gott selbst der erste und vornehmste Gegenstand des Schauens der Seligen, so schauen sie in Gott zugleich vieles andere. Wir nennen dieses den sekundären Gegenstand der visio beatifica. Er umfaßt das Außergöttliche, soweit dessen Erkenntnis den Seligen angemessen ist und für sie ein vernünftiges Interesse hat. So schauen die Seligen in Gott

a) alle Geheimnisse der Gnadenordnung, wie die der Inkarnation, der Eucharistie, der Rechtfertigung, die Geschichte der Offenbarung, den wahren Sinn der Hl. Schrift usw. Augustinus De civ. Dei XX, 21, 1: „Wir werden Gott schauen und alles jenes, das wir jetzt nicht sehen,

aber im Glauben nach dem geringen Maße der menschlichen Fassungskraft denken ... Hier glaubt ihr, dort werdet ihr sehen."

b) Sie schauen das ganze Weltall und alle seine Teile, so daß ihnen keine Art der körperlichen oder geistigen Dinge unbekannt bleibt. Sie sehen dies alles in Gott, da er das Urbild, die Wirk- und Zweckursache von allem ist.

c) Sie schauen alles Einzelne, das zu wissen ihrer Stellung in der Gemeinschaft der Heiligen entspricht. Sie sehen den ganzen himmlischen Hofstaat, ihre Brüder und Mitbürger im Himmelreiche; sie sehen die Verehrung, die man ihnen auf Erden und im Fegfeuer erweist, die Gebete, die man an sie richtet; sie sehen die Schicksale derer, zu denen sie hienieden in naher Beziehung standen, besonders das, was ihr Seelenheil betrifft.

IV. In der Anschauung Gottes, die den Seligen im Himmel zuteil wird, gibt es verschiedene Grade der Vollkommenheit. De fide.

Das Konzil von Florenz gab in dem Dekrete für die Griechen die dogmatische Entscheidung: Definimus illorum animas .. intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius (Denz. 693). Das Tridentinum S. 6 can. 32 (Denz. 842) definiert, daß der Gerechte im Stande der Rechtfertigung durch seine guten Werke die Erhöhung der Glorie verdienen kann. Schon um das Ende des 4. Jahrhunderts hatte Jovinian die Irrlehre aufgestellt, die Seligkeit sei für alle gleich, weil es in den guten Werken keinen Gradunterschied gebe. Auch die Lehre Luthers tritt unserem Dogma entgegen, indem er versichert, daß die Gerechtigkeit aller Gerechten die gleiche sei, da alle durch eine und dieselbe unveränderliche Gerechtigkeit Christi, die ihnen zugerechnet werde, gerechtfertigt seien. Ist aber die Gerechtigkeit aller gleich, dann auch ihre Seligkeit im Himmel.

1. Die Hl. Schrift lehrt ausdrücklich, daß der jenseitige Lohn den Werken entsprechen wird. Matth. 16, 27: Tunc reddet unicuique secundum opera eius. Joh. 14, 2: In domo Patris mei mansiones multae sunt. 2 Kor. 9, 6: Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. 1 Kor. 15, 41 f.: Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum, stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum. Thomas In Sent. 4 d. 49 qu. 2 ad 4 bemerkt dazu: Claritas autem corporis claritatem indicabit mentis. Ergo quidam aliis clarius videbunt.

Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1 ff., denen ihr Herr den gleichen Taglohn gab, mochte ihre Arbeit viele oder nur eine Stunde gedauert haben, spricht nicht gegen das Dogma. Es ist wohl zu-

nächst auf die Berufung auch der Heiden zum Glauben und zur Kirche Christi zu deuten, und soweit es auf die Ewigkeit hinweist, bezeichnet der für alle gleiche Lohn die Seligkeit in der Anschauung Gottes, die allen Gerechten zuteil wird. Der Gedanke steht in diesem Gleichnisse im Vordergrunde, daß Gott in der Gewährung dieser Seligkeit in erster Linie seine Liebe und Güte walten läßt, indem er allen im wesentlichen das gleiche ewige Glück verleiht. Daß dessen Grade mannigfach verschieden sind, kann bei der Hervorhebung dieses Gesichtspunktes außer Betracht bleiben. Thomas In Matth. 20: Sed quid est? Nonne omnes aequaliter habebunt gloriam? Dico quod quantum ad aliquid erit par retributio, quantum ad aliquid non, quia beatitudo potest considerari quantum ad obiectum, et sic est una omnium beatitudo, vel quantum ad participationem obiecti, et sic non omnes aeque participabunt, quia non ita clare videbunt.

2. Die Väter deuten einmütig die Schriftstellen im Sinne unseres Dogmas. Z. B. Ignatius Polyc. 1, 3: „Wo mehr Mühe, da ist reicher Gewinn." Irenäus Adv. haer. IV, 13, 3: Quanto autem plus eum dilexerimus, hoc maiorem ab eo gloriam accipiemus, cum simus semper in conspectu Patris. Tertullian Scorp. 6: Aut quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria, nisi pro diversitate radiorum? Clemens Alex. Strom. I, 1, 3 u. ö. betont, daß der Herr den ewigen Lohn gemäß der Arbeit eines jeden nach Verdienst austeilt. Cyprian De hab. virg. 23: Spricht der Herr von vielen Wohnungen bei seinem Vater, so lehrt er das Vorhandensein geringerer und besserer Wohnungen. Besonders tritt Hieronymus gegen Jovinian für die Verschiedenheit des Lohnes ein als eine in der Hl. Schrift klar bezeugte Forderung der Gerechtigkeit und als wirksamen Antrieb zur Tugendübung (Adv. Iovin. II, 23 ff.).

3. Ratio theologica. – Nach dem h. Thomas 1 qu. 12 a. 6 haben die Gradunterschiede in der Anschauung Gottes ihre moralische Ursache in der verschiedenen Innigkeit der Liebe, wie ja überhaupt das Maß des Verdienstes von der Stärke der Liebe abhängt. Die Liebe bewirkt Verlangen, und das Verlangen macht den, der verlangt, tauglich und bereit, den Gegenstand des Verlangens aufzunehmen. Wer also größere Liebe und Verdienste besitzt, wird von der Gerechtigkeit Gottes größeren Anteil an dem Glorienlichte erhalten, kraft dessen man Gott schaut.

Die physische Ursache des Gradunterschiedes ist allein das verschiedene Maß des Glorienlichtes. Die größere oder geringere Kraft der natürlichen Erkenntnis und deren Entwicklung trägt zu jener Verschiedenheit nichts bei. Die höhere geistige Begabung und die reicheren Schätze des Wissens, die hienieden gesammelt

wurden, kommen nur für das geschöpfliche Wissen in Betracht und können darum nur sekundär die Seligkeit in etwa vermehren. Diversitas videndi . . erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam (ib. ad 3).

V. Die visio beatifica vollzieht sich in einem ungeteilten Akte ohne Aufeinanderfolge und ohne Zuwachs. Sententia nunc communis.

Nach Origenes besteht bei denen, die in die Seligkeit eingegangen sind, die sittliche Veränderlichkeit fort, wie sie auf Erden bestanden hatte. Die Seligen können sündigen und dadurch ihre Seligkeit herabmindern oder ganz verlieren, sie können aber auch durch ihren Fortschritt im Guten zu höherer Seligkeit aufsteigen. Gregor von Nyssa lehrt einen unablässigen Aufstieg der Seligen zu immer vollkommenerer Erkenntnis des höchsten Gutes; doch hat er wahrscheinlich diesen progressus in infinitum nur in der mittelbaren Gotteserkenntnis angenommen, indem die Seele in ihrer eigenen und der übrigen Himmelsbewohner Schönheit und in der Herrlichkeit der Menschheit Christi stets reicher und tiefer die Gottheit, die sich in ihnen widerspiegelt, erfassen werde. Augustinus, Bernhard, Petrus Lombardus und manche andere, auch Thomas In Sent. 4 d. 49 qu. 4 a. 5 sol. 2 ad 1 sind der Ansicht, daß die Seele durch die Trennung von ihrem Leibe noch in etwa gehindert sei, Gott vollkommen zu schauen und zu genießen. Thomas hat sich jedoch später 1, 2 qu. 4 a. 5 dafür entschieden, daß die visio beatifica durch die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe durchaus nicht vermehrt wird, und diese Ansicht ist die allgemeine Lehre der Theologen geworden. Die Anschauung Gottes ist vielmehr schlechthin unveränderlich, und darum wird auch alles, was in Gott gesehen wird, ganz zugleich gesehen. Diese Ansicht hat durchschlagende Gründe für sich:

1. Was durch eine Spezies gesehen wird, wird durch einen Schauungsakt gesehen. Weil nun alles, was in Gott gesehen wird, durch eine Spezies, nämlich durch die göttliche Wesenheit, gesehen wird, so findet in der seligen Anschauung keinerlei Aufeinanderfolge und darum kein Zuwachs statt (1 qu. 12 a. 10).

2. In der Anschauung Gottes ist das letzte Ziel erreicht. Dem letzten Ziele aber entspricht das Ruhen im Ziele, nicht allmählicher Fortschritt.

3. Der Grad der visio beatifica hängt ausschließlich von dem Maße des lumen gloriae ab. Dieses nimmt aber nicht mehr zu, weil seit dem Tode kein Verdienst mehr möglich ist.

4. Es ist undenkbar, daß die in der Gottesliebe vollendete Seele im Himmel einstweilen aus Liebe zu ihrem Körper freiwillig auf den ihr zustehenden Grad der Anschauung Gottes verzichten könnte. Und ebenso undenkbar ist es, daß sie durch das Verlangen nach ihrem Körper genötigt werden könnte, von dem durch das Glorienlicht bewirkten Grade der Anschauung Gottes auch nur ein wenig aufzugeben, so daß erst die Auferstehung ihre visio beatifica vollenden würde.

Inwiefern die Seligkeit der Seele durch die Wiedervereinigung mit ihrem Leibe einen akzidentellen Zuwachs erfährt, und inwiefern nicht, legt Thomas 1, 2 qu. 4 a. 5 ad 5 dar: Desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id, quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit non intensive, sed extensive.

VI. Die selige Gottesanschauung dauert ohne Unterbrechung und Verminderung in alle Ewigkeit fort. De fide nach der Entscheidung Benedikts XII (Denz. 530).

Zum Beweise dient die soeben behandelte Wahrheit, daß die visio beata ganz und gar unveränderlich ist. Außerdem:

1. Eine Unterbrechung oder Verminderung ist weder von seiten Gottes zu erwarten, noch kann die Seele sie wollen. Nicht von seiten Gottes. Sine poenitentia enim sunt dona Dei (Röm. 11, 29). Ein Grund, den Seligen das lumen gloriae zeitweilig zu entziehen, könnte nur in einer sittlichen Verfehlung liegen; sie sind aber der Sünde gänzlich unfähig. Sendet Gott Engel oder verklärte Menschenseelen mit bestimmten Aufträgen zur Erde, so schauen sie ihn, den Allgegenwärtigen, auch außerhalb des Himmels. Semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est (Matth. 18, 10). Die Seele aber kann die unmittelbare Gottesanschauung nicht unterbrechen wollen. Denn sie sehnt sich naturnotwendig nach Seligkeit, und kann sie im irdischen Leben über die wahre Quelle ihres Glückes im Irrtum sein, so hört in der Anschauung Gottes auch diese Möglichkeit vollständig auf.

2. Die selige Gottesschau dauert in alle Ewigkeit. Dieses Dogma ist bereits in dem Nachweise für den ewigen Seligkeitszustand im Himmel (S. 437 f.) mit bewiesen worden. Eine Zerstörung des Glorienlichtes, dieser Ursache der visio beatifica, durch ein geschaffenes Ding liegt ganz außer dem Bereiche der Möglichkeit. Gott selbst aber will der Seele diese herrlichste aller Gaben für immer erhalten. Wie er ihr die natürliche Gottebenbildlichkeit niemals nimmt, und wie er ihr auch die übernatürliche Gottähnlichkeit, soviel an ihm liegt, stets bewahrt, so schenkt er ihr auch das lumen

gloriae, in dem die Gottähnlichkeit zu ihrer Vollendung und Krönung gelangt, für immer und ewig.

Heinrich-Gutberlet X 655 ff.; Hugon I 107 ff.; IV 496 ff.; Krebs[5] 53 ff.; Pesch II[4] 31 ff.; Pohle I[6] 48 ff.; Scheeben-Atzberger IV 859 ff.; Zahn[2] 213 ff.; C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De Deo et divinis attributis (1. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758) diss 4; Ch. A. Chiquot, La vision béatifique. (Thèse.) Brignais 1909; E. Commer, Zur Theologie der visio beatifica: Divus Thomas 1918, 288 ff.; C. Gutberlet, Das lumen gloriae: Pastor Bonus 1902, 297 ff.; G. Hoffmann, Der Streit über die selige Schau Gottes. Leipzig 1917; A. Krawutzky, De visione beatifica comment. hist. (Diss.). Breslau 1868; J. Rhotert, Die Anschauung der allerh. Dreifaltigkeit im Jenseits: Katholik 1917 I, 331 ff.; E. Schnütgen, Die visio beatifica, ihr Wesen und ihre theol.-philos. Berechtigung. Würzburg 1867; A. Stockmann, Das Licht der Verklärung: Theol. u. Gl. 1909, 513 ff.; A. v. Zychliński, Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des h. Thomas von Aquin (Diss.). Breslau 1918.

§ 16.

Die übrigen Bestandteile der Seligkeit.

I. Zu der Substanz der himmlischen Seligkeit gehört außer der unmittelbaren Anschauung die höchste Liebe und der freudvollste Genuß Gottes.

1. Die himmlische Liebe.

a) Die Gottesliebe im Himmel ist der Art nach dieselbe wie im irdischen Leben. Dies wird man mit Thomas 1, 2 qu. 67 a. 6 gegen die Skotisten, Lessius u. a. festhalten müssen. Andere Gaben werden aufhören und durch Besseres ersetzt: Prophetiae evacuabuntur, linguae cessabunt, scientia destruetur, aber die Liebe bleibt: Caritas nunquam excidit (1 Kor. 13, 8). Zwar trägt die Gottesliebe auf Erden Unvollkommenheit an sich, sie richtet sich auf den, den man noch nicht sieht, nicht besitzt. Aber dies gehört nicht zu dem Begriffe der Liebe, und daher steht nichts im Wege, daß sie im Himmel der Art nach dieselbe bleibt.

b) Wie wir Gott hienieden lieben, einerseits weil er die Quelle der Seligkeit für uns ist, andererseits in vollkommener, uneigennütziger Liebe, weil er in sich unendlich liebenswürdig ist, so trägt auch die Gottesliebe der Seligen diesen Doppelcharakter an sich. Nur ist die erstere Art der Liebe nicht mehr mit sehnsüchtigem Verlangen nach dem höchsten Gute, sondern mit vollendeter Ruhe in seinem Besitze verbunden. Beide Arten aber überragen an Vollkommenheit weit die Liebe, die die Seele des Gerechten vor dem Tode erfüllte, da die unmittelbare Anschauung Gottes ihr die unendliche Liebenswürdigkeit des höchsten Gutes mit zwingender Klarheit vor Augen stellt.

c) Die Gottesliebe der Seligen ist notwendig, und zwar sowohl quoad specificationem als auch quoad exercitium, d. h. jede Verletzung der Liebe ist ihnen unmöglich und ihre Liebe ist in jedem Augenblick notwendig aktuell.

Daß die Seligen des Himmels nicht mehr sündigen können, wurde zwar von Origenes bestritten, es ist aber eine in dem Dogma von der ununterbrochenen und unverlierbaren seligen Gottesanschauung enthaltene sichere Wahrheit. Die Schrift lehrt: Caritas nunquam excidit (1 Kor. 13, 8). Non intrabit in eam (civitatem) aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium (Apok. 21, 27). Et omne maledictum non erit amplius (22, 3). Der Himmel ist uns eine haereditas incorruptibilis et incontaminata et immarcescibilis (1 Petr. 1, 4). – Die Seligen sind innerlich unfähig zu sündigen. Alles Wollen und Tun der Seligen im Himmel ist mit innerer Notwendigkeit auf Gott gerichtet, weil sie in ihm das in jeder Hinsicht vollkommene, wesenhaft Gute selbst schauen. Wer aber in solcher Weise will und handelt, kann nicht sündigen (1 qu. 62 a. 8).

Die Gottesliebe der Seligen ist auch notwendig in jedem Augenblicke aktuell. Die Seligen schauen ja beständig das unendliche Gut, und dieses übt daher ununterbrochen eine unendliche Anziehungskraft auf ihren Willen aus und durchglüht ihn mit unbeschreiblicher Liebe. Also durch ihre innere Kraft verleiht diese beseligende Gottesliebe die Unfähigkeit, Sünde zu tun.

2. Der freudvolle Genuß.

Die Anschauung und Liebe des höchsten Gutes ist mit dem wonnevollsten Genuß und der reinsten geistigen Freude verbunden. Bereitet schon hienieden das Überschauen und Durchdringen großer Wissensgebiete reiche seelische Freude, jubelt man auf beim Erreichen eines lang ersehnten Zieles, bei der glücklichen Beendigung einer großen Aufgabe, so wird im Himmel die den Geist mit Licht und Glanz erfüllende Anschauung der unendlichen Gottheit, das Hineintauchen in die Vaterliebe Gottes, verbunden mit der Wonne des Ausruhens und dem seligen Gefühle des Geborgenseins nach langer, banger Unsicherheit, Genuß und Freude verursachen, gegen die alle irdische Freude verschwindet (vgl. Krebs[5] 100).

Auch dieser Genuß gehört wesentlich zu der himmlischen Seligkeit. Fruitio est ultima felicitas hominis (In Sent. 1 d. 1 qu. 1 a. 1). Thomas leitet aus dem Schauen die Liebe und aus der Liebe den Genuß ab. Ex visione ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur

quodammodo intra videntem . . . Ex hoc autem, quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem . . . Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa, et in hoc perficitur nostra felicitas (ib.)

Wirft man die Frage auf, welche von den drei zur Substanz der himmlischen Seligkeit gehörenden Tätigkeiten formaliter die Seligkeit ausmacht, so antwortet Thomas: es ist die Anschauung, die Liebe und der Genuß sind deren Wirkung. Duns Skotus erklärt: Die Liebe ist formaliter das uns Beseligende, die Anschauung verhält sich dazu vorbereitend, der Genuß ist die Wirkung der Liebe. Andere stellen die Anschauung und die Liebe gleich, wieder andere koordinieren ihnen auch den Genuß. Sicher wäre es verfehlt, in einem einzelnen der drei Akte den Vollbegriff der substantiellen Seligkeit verwirklicht zu sehen. In der Tat erblicken ihn alle Theologen in der dreifachen innerlich zusammenhängenden Tätigkeit. Dies zeigt sich auch in der eben angeführten Thomasstelle. Dabei wird man aber den eigentlichen Kern der himmlischen Seligkeit in der Gottesschau finden dürfen, wie überhaupt das Erkennen der Liebe und dem Genusse übergeordnet ist, so daß man mit Augustinus Enarr. in Ps. 90 sermo 2, 13 sagen kann: Tota merces nostra visio est, und mit Thomas l. c.: Ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis. Es ist nur erläuternd beizufügen (ib. ad 2): Visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea, quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur X Ethic. cp. 4.

II. Neben der wesentlichen Seligkeit erfreuen sich die Himmelsbewohner auch einer mannigfachen akzidentellen Seligkeit.

Von dieser Seligkeit spricht z. B. Luk. 15, 10: Ita, dico vobis, gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. Eph. 3, 10 weist auf den Zuwachs an Kenntnis der „vielgestaltigen Weisheit Gottes“ hin, die „den Fürstentümern und Mächten im Himmel durch die Kirche“ zuteil wird. Die Quelle dieser Seligkeit sind nämlich geschaffene Güter, die dazu beitragen, daß die Seligen auch in der ihren natürlichen Kräften entsprechenden Weise die reichste Wonne genießen.

1. Das natürliche Erkennen wird durch die unmittelbare Anschauung Gottes weder unterdrückt noch behindert. Der Selige schaut mit seiner natürlichen Erkenntniskraft die eigene Seele in ihrer Vollkommenheit und Gottebenbildlichkeit, die sich im irdischen Leben der unmittelbaren Wahrnehmung entzieht. Er schaut die Menschheit des Erlösers in ihrer Verklärung und Herrlichkeit, die seligste Gottesmutter und Königin des Himmels in dem Vollglanze ihrer Tugenden, die anderen seligen Menschen und die Engel, und

erlangt von den Dingen der Schöpfung eine alles Erdenwissen unvergleichlich überragende Kenntnis. Es ist ein Erkennen der eigenen Seele per substantiam, der übrigen Dinge per species, und zwar durch Erkenntnisformen, die nach der Ansicht der meisten Theologen der Seele gleich bei ihrem Eintritt in die Ewigkeit eingegossen werden. Örtliche Entfernung bildet daher kein Hindernis des Erkennens.

2. Das natürliche Wollen betätigt sich in innigster Freundschaftsliebe, die alle Bewohner des Himmels umschließt. Die hienieden notwendige Beschränkung auf wenige Gleichgesinnte fällt fort. Alle sind eins in der Erkenntnis und Liebe Gottes, und die größere Zahl der Freunde vergrößert die Seligkeit. Die besondere Liebe zu Verwandten und Freunden aus der Zeit des Erdenlebens hört nicht auf, sie wird vielmehr noch weit inniger, da sie geistiger, veredelter wird: Nobis erunt quanto notiores, tanto utique cariores, et sine timore ullius discessionis amabiles (Augustinus Ep. 92, 1). Das Wiedersehen im Himmel wird mit Recht zu den größten akzidentellen Freuden gerechnet.

Dieses Sehen und diese Liebe und der wechselseitige Austausch der Gedanken und der gemeinsame Jubel in der Anbetung und dem Lobpreise Gottes wird eine unaufhörliche Quelle der reinsten und stärksten Freuden sein.

3. Eine akzidentelle Vermehrung der Glorie erwächst der Seele aus der Wiedervereinigung mit dem auferstandenen Leibe. Sie läßt ihre Herrlichkeit auf den Leib überströmen und indem sie sich voll des Ergötzens an seiner Verklärung wieder seiner bedient als des Organes ihrer naturgemäßen Betätigung, treten auch ihre sensitiven Kräfte aktiv in die Teilnahme an der Seligkeit ein. Vgl. S. 379. 393 ff.

Drei Klassen von Seligen erhalten eine besondere Auszeichnung, die sogenannte aureola, die die Quelle einer besonderen sekundären Seligkeit ist. Die Himmelsseligkeit überhaupt wird in der Hl. Schrift (1 Kor. 9, 25; 2 Tim. 2, 5; 4, 8; 1 Petr. 5, 4) corona genannt, um sie als den Siegespreis zu bezeichnen, und der h. Seher Johannes sieht demgemäß die Seligen mit goldener Krone geschmückt (Apok. 4, 4; 6, 2; 12, 1). Von dieser corona aurea unterscheidet nun seit Beda Venerabilis († 735) die Theologie (in Anpassung an Ex. 25, 24 f.) eine corona aureola als sekundäre Auszeichnung: privilegiatum praemium privilegiatae victoriae respondens (Suppl. qu. 96 a. 11). Der h. Thomas bestimmt das Wesen der aureola als quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis (ib. a. 1). Sie wird nach der allgemeinen Lehre der Theologen den Jungfrauen, Märtyrern und Lehrern zuteil:

1. den Jungfrauen, die um Christi willen einen herrlichen Sieg über die Begierlichkeit, den gefährlichsten inneren Feind, errungen haben

(a. 5). Die hohe Seligkeit, die ihnen zuteil wird, schildert namentlich Apok. 14, 1—5;

2. den Märtyrern. Ihr Sieg wird in der Hl. Schrift (Matth. 5, 11; 10, 39; Apok. 7, 9. 14) hoch gepriesen und ein besonderer reicher Lohn wird ihnen verheißen. Ihr Sieg ist ja ein höchst vollkommener, da der Tod, den sie überwunden haben, das größte äußere Leiden ist und da sie aus dem ehrenvollsten Grunde, um Christi willen, den Kampf geführt haben (a. 6);

3. den Lehrern. Sie siegten über Irrtum und Häresie und über den Teufel in sich und anderen (a. 7). Dan. 12, 3: Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates. Matth. 5, 19: Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum.

Heinrich-Gutberlet X 711 ff.; Hugon IV 513 ff.; Krebs[5] 69 ff. 99 ff.; Pesch III[4] 273 ff.; Scheeben-Atzberger IV 873 ff.; Schneider[14] 308 ff.; Billuart (§ 15) De fine ultimo (4. Bd. 1758) diss. 2; Blot, Das Wiedererkennen im Himmel. 14. Aufl. Mainz 1919; B. Bram, Über die aureola als akzidentelle Seligkeit: Katholik 1881 II, 28 ff.; G. Feldner, Die natürliche Erkenntnis der Seligen nach S. Thomas von Aquin: Jahrbuch für Philos. und spek. Theol. 1904/5, 27 ff.; C. Gutberlet, Die natürliche Erkenntnis der Seligen: Philos. Jahrbuch 1903, 125 ff. 269 ff.; Ders., Die Gloriole der Seligen im Himmel: Theol.-Prakt. Quartalschr. 1902, 749 ff.

§ 17.

Die Verehrung und Anrufung der Heiligen.

Von der Verehrung der Gottesmutter Maria wurde Bd. II[5] 351 ff., von der der Engel Bd. II[5] 64 f. gehandelt. Von den Arten der religiösen Verehrung überhaupt war Bd. II[5] 233 die Rede. Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, daß die Verehrung der Heiligen eine religiöse ist; sie hat nicht die natürlichen Vorzüge, sondern die auf der göttlichen Gnade beruhende übernatürliche Größe und Erhabenheit zum Beweggrunde. Und sie steht als bloßer cultus duliae wesentlich unter dem cultus latriae, der ausschließlich Gott dem Herrn erwiesen werden darf.

In der alten Zeit ist ein Gegensatz gegen die Verehrung und Anrufung der Heiligen bloß vereinzelt hervorgetreten. Besonders der gallische Mönch Vigilantius, gegen den Hieronymus schrieb, ist zu nennen. Die Verehrung der Bilder der Heiligen begegnete wiederholt einer lebhaften Gegnerschaft und wurde im 8. Jahrhundert im Bilderstreit vielerorts mit Gewalt unterdrückt. Die Reformatoren erneuerten nicht nur den Bildersturm, sondern bekämpften auch alle den Reliquien der Heiligen erwiesene Ehre und verurteilten überhaupt mit größter Schärfe die Verehrung und Anrufung der Heiligen als Heiligenanbetung, die die Gott allein gebührende Ehre auf seine Geschöpfe übertrage.

Die Kirche hat diese Verirrungen verworfen. Das siebte allgemeine Konzil zu Nicäa 787 stellt die Verehrungswürdigkeit der Bilder der Heiligen als Dogma fest, unterscheidet sie aber scharf von

der latreutischen Verehrung, die Gott allein gebührt. Es sei statthaft, die Bilder zu verehren, weil die Ehre auf das Prototyp selbst d. h. auf den Heiligen, den das Bild darstellt, zurückgeht (Denz. 302). Das Konzil von Trient lehrt, daß die Heiligen des Himmels für uns beten und daß es gut und nützlich ist, ihre Fürbitte anzurufen. Auch die Erlaubtheit und Nützlichkeit der Reliquien- und Bilderverehrung wird als katholische Glaubenswahrheit verkündigt (S. 25, Denz. 984 ff.). Die Praxis der Kirche bestätigt diese Entscheidungen in vielgestaltiger Weise, in der Kanonisation der Heiligen, in der Feier ihrer Festtage, in der Errichtung von Kirchen und Altären usw.

I. Die Heiligen im Himmel sind der Verehrung, und zwar des cultus duliae würdig. De fide (Denz. 984 ff.).

1. Die Hl. Schrift lehrt unser Dogma indirekt, indem sie zunächst eine Verehrung der Engel bezeugt (Gen. 18, 2; 19, 1; 48, 16; Ex. 23, 20 f.; Num. 22, 31; Jos. 5, 13 ff.; Luk. 2, 9 ff.; Apg. 12, 7 ff. u. ö.). Gebührt den Engeln Verehrung, und zwar wegen ihrer übernatürlichen Herrlichkeit bei Gott, wie Matth. 18, 10 klar genug zu verstehen gibt, so darf auch den seligen Menschen aus dem gleichen Grunde religiöse Ehre erwiesen werden. – Wenn sodann Gott selbst seine Heiligen ehrt, „mit Ehre und Herrlichkeit sie krönt" (1 Kön. 2, 30; Ps. 8, 6; 138, 17; Röm. 8, 29 f.), so geziemt es sich, daß auch wir ihnen Ehre erweisen. – Ferner so manche Erwähnung der großen Vorväter, vor allem Abrahams, Moses', Davids, Elias', atmet innige Verehrung gegen diese heiligen Freunde Gottes. Christus legt dem reichen Prasser geradezu eine Anrufung der Hilfe Abrahams in den Mund: Pater Abraham, miserere mei etc. (Luk. 16, 24). Um wieviel mehr verdienen die zur Herrlichkeit des Himmels gelangten Heiligen unsere Verehrung!

2. Tradition. – Von Anfang an waren die Märtyrer Gegenstand religiösen Kultes. Die Juden in Smyrna erhoben nach dem Martertode Polykarps den törichten Vorwurf gegen die Christen, sie wünschten den Leib ihres Bischofes zu besitzen, um „anstatt des Gekreuzigten diesen zu verehren". Treffend weist der Berichterstatter dies zurück: „Jenen beten wir an als den Sohn Gottes, den Märtyrern aber zollen wir als Schülern und Nachahmern des Herrn die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Gesinnung gegen ihren König und Meister" (Mart. Polyc. 17, 2. 3). Und wie die Gemeinde von Smyrna nach demselben Berichte (18, 3) die Absicht kundgab, den Jahrestag des Martyriums am Grabe des Heiligen festlich begehen zu wollen, so finden wir eine solche Verehrung in der Folgezeit wieder und wieder bezeugt. Tertullian De cor. mil. 3,

Cyprian Ep. 39, 3 und viele andere erwähnen die Gedächtnisfeiern am Jahrestage, die schon bald zu glänzenden Festen unter großem Zulaufe des Volkes ausgestaltet wurden. Märtyrerakten und Lobreden verkünden den herrlichen Triumph der Glaubenszeugen. Liturgien und Kirchenordnungen (z. B. Apost. Konstit. VI, 30, 2; VIII, 13, 6) sowie Synoden (z. B. die von Laodicea can. 34, von Gangra can. 20) leiten zur Verehrung der heiligen Bekenner an. Und wie bereits das Martyrium S. Polycarpi l. c. so deutlich die Verehrung der Heiligen von der Anbetung Gottes unterscheidet, so hat die Überlieferung diese wichtige Unterscheidung stets festgehalten, mochte auch der Ausdruck (*προσκύνησις*, adoratio) für beide Arten der Verehrung der gleiche sein. Besonders klar trägt Augustinus C. Faust. XX, 21 diesen Unterschied vor, ebenso Hieronymus Ep. 109, 1; Anecd. Maredsolana II, 153 f.

3. **Der innere Grund** der Verehrungswürdigkeit der Heiligen ist die Erhabenheit der Tugend, zu der sie durch Gottes Gnade emporgestiegen sind, und die Verherrlichung, die Gott ihnen hat zuteil werden lassen. So geht die Ehre, die wir ihnen erweisen, auf Gott selbst zurück. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum (Hieronymus Ep. 109, 1). Zudem ist die **rechte** Verehrung der Heiligen höchst nützlich, da sie die Nachahmung ihres Tugendbeispiels einschließt. Honorare et non imitari nihil est aliud quam mendaciter adulari. Ad hoc ergo istae festivitates in ecclesia constitutae sunt Christi, ut per eas congregatio membrorum Christi admoneatur imitari martyres Christi (Augustinus Sermo 325, 1).

Das Dogma lehrt uur die Erlaubtheit und Nützlichkeit der Heiligenverehrung. Eine Notwendigkeit, sie zu üben, wird nur durch besondere Gründe, z. B. durch die Verpflichtung zum Breviergebet, auferlegt. Man kann, absolut gesprochen, ohne die Verehrung der Heiligen zur Seligkeit gelangen. Doch würde die Vernachlässigung dieser allgemeinen kirchlichen Übung die Seele großer Vorteile berauben.

II. **Die Reliquien der Heiligen zu verehren ist erlaubt und nützlich.** De fide (Denz. 985).

1. In der **Hl. Schrift** wird die Ehrwürdigkeit der Reliquien dadurch nahegelegt, daß Gott dem Leichnam des Elisäus (4 Kön. 13, 21; Sir. 48, 14) oder dem Mantel des Elias (4 Kön. 2, 13 f.), den Schweißtüchern und dem Gürtel des Paulus (Apg. 19, 12) Wunderkraft verlieh. Letzterer Bericht zeigt, wie vertrauensvoll die Menschen von diesen Reliquien Gebrauch machten.

2. Der **Tradition** zufolge hielten die alten Christen die Überreste der Märtyrer in hohen Ehren. Sie sammelten die Gebeine,

die ihnen „köstlicher" dünkten „als kostbarste Edelsteine und wertvoller als Gold" (Mart. Polyc. 18, 2), setzten sie in kostbaren Schreinen bei, errichteten Altäre und Basiliken über ihnen. In ihrer Nähe die letzte Ruhestätte zu finden, war das Sehnen der Gläubigen. Städte und Ortschaften bemühten sich, wenigstens einen Teil des h. Leibes zu erhalten und sich dadurch den Schutz und die Fürsorge des Märtyrers zu sichern. Votivgaben aus Gold und Silber zeugten von der Dankbarkeit derer, die durch seine Fürbitte Erhörung gefunden hatten (Theodoret Graec. affect. cur. VIII; viele Belege bei Kirsch 94 ff. 184 ff.). Man feierte Vigilien zu Ehren der Märtyrer, zündete Kerzen an und hielt mit den Reliquien Prozessionen ab (Hieronymus C. Vigil. 4 f. 7 ff.). „Überall verehren wir die Märtyrergräber und führen uns die heilige Asche vor Augen, ja, wofern es möglich ist, berühren wir sie mit unserem Munde" (Ep. 46, 8).

3. Innerer Grund. — Je größere Liebe und Verehrung wir gegen einen Menschen gehegt haben, um so teurer und ehrwürdiger ist uns das, was uns nach seinem Tode von ihm verbleibt. Darum müssen wir die Reliquien der Heiligen, der verehrungswürdigen Kinder und Freunde Gottes und unserer Fürsprecher, hoch ehren, „besonders ihre Leiber, da sie Tempel und Werkzeuge des Hl. Geistes waren, der in ihnen gewohnt und gewirkt hat, und da sie dem Leibe Christi durch die glorreiche Auferstehung gleichgestaltet werden sollen. Daher ehrt auch Gott selbst angemessenerweise solche Reliquien, indem er in ihrer Gegenwart Wunder wirkt" (Thomas 3 qu. 26 a. 6). Nur ist zu berücksichtigen, daß unsere Verehrung nicht auf die Reliquien an sich gerichtet sein darf. Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum, cuius sunt martyres, adoremus (Hieronymus Ep. 109, 1). Ihre Verehrung ist ein bloßer cultus relativus: Corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae fuit ei unita. quae nunc fruitur Deo, et propter Deum, cuius fuerunt ministri (Thomas ib. ad 2).

III. Es ist erlaubt und nützlich, die Bilder der Heiligen zu verehren. De fide (Denz. 302. 986.).

1. Hl. Schrift. — Bei dem Hange des israelitischen Volkes zum Götzendienste ist es sehr begreiflich, daß Gott, um abgöttischen Bilderdienst zu verhüten, ein strenges Verbot der Bilderverehrung erließ (Ex. 20, 4 f.; Lev. 26, 1 u. ö.). Das Verbot brauchte aber nicht für immer zu gelten. Als der Grund, die Gefahr der Abgötterei, in Wegfall kam, verlor es seine Bedeutung. Übrigens zeigen uns die Cherubim-Bilder über der Bundeslade, daß die Gegnerschaft gegen religiöse Bilder auch im Alten Bunde keine unbedingte

war. — Das Neue Testament enthält nichts für noch gegen die Verehrung von Bildern.

2. Tradition. — Da die Hl. Schrift keine Anregung zur Bilderverehrung gibt, sie vielmehr hemmt, so beobachtet begreiflicherweise auch die alte Kirche in dieser Hinsicht große Zurückhaltung. Konnte ja auch der für das biblische Verbot maßgebende Grund, die Gefahr einer abgöttischen Verehrung, bei den aus dem Heidentum hervorgegangenen Christen noch keineswegs als überwunden gelten. Erst nach und nach tritt die kirchliche Bilderverehrung ins Leben.

Bilder heiliger Personen wurden zuerst in den Grabräumen angebracht, und zwar schon seit dem 2. Jahrhundert, nicht zur Verehrung, sondern als Symbole zur Belehrung und Ermahnung. Als man zu Beginn des 4. Jahrhunderts anfing, auch die Kirchenwände mit anders gearteten, leichter zu einem gewissen Kult führenden Bildern zu schmücken, erließ die spanische Synode von Elvira (zwischen 306—312) im can. 36 das Verbot: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur. Auch anderwärts gab es Eiferer, die den Bildern entgegentraten, wie Eusebius von Cäsarea, Asterius, Epiphanius; sie vermochten aber die Entwicklung nicht aufzuhalten.

Der ursprüngliche Zweck der Bilder war zu belehren und zu ermahnen. Vgl. z. B. Gregor von Nyssa In S. Theod. Migne P. gr. 46, 737 C: „Das Gemälde auf der Wand weiß auch schweigend zu reden und größten Nutzen zu stiften." Erst allmählich bildete sich die Gewohnheit heraus, sie ähnlich wie die Leiber der Märtyrer zu verehren durch Handkuß, tiefe Verbeugung (*προσκύνησις*), ehrfurchtsvolle Berührung, Lichter und Räucherwerk. So wurde das Standbild Konstantins des Großen am Jahrestage seines Todes durch Lichter und Räucherwerk nnd durch Anrufung seines Schutzes geehrt. Der Arianer Philostorgius Hist. eccl. II, 17 verurteilt es als Götzendienst, Theodoret Hist. eccl. I, 34 aber wendet darauf das Wort des Herrn an: „Die mich verherrlichen, werde ich verherrlichen"; die äußere Form der Verehrung war wohl von dem Kaiserkult hergenommen und auf den „apostelgleichen" christlichen Kaiser übertragen. Die vor dem Heiligenbilde brennende Kerze erwähnt Johannes Moschus Pratum spir. 180, die *προσκύνησις* (adoratio) derselbe cp. 45, Augustinus De moribus eccl. I, 34, die Historia Barlaam et Ioasaph im 7. Jahrhundert (Migne P. gr. 96, 1032 BC). Hauptsächlich kehren die Väter den Zweck der Belehrung und Ermahnung hervor. Doch schließt dieser die Verehrung nicht aus, sondern will sie besonders nützlich gestalten. Die Hauptverteidiger der Bilder gegen ihre Feinde waren im 8. und 9. Jahrhundert Johannes von Damaskus, der Patriarch Nicephorus von Byzanz und Theodor von Studion.

3. Die innere Grundlage der Verehrungswürdigkeit der Bilder ist dieselbe wie bei den Reliquien: es ist die Heiligkeit und himmlische Glorie dessen, den das Bild darstellt. Der Stoff, aus dem es gestaltet ist, wird in keiner Weise verehrt. Der Bilderkult ist nur ein indirekter, relativer, indem vermittelst der Bilder den Heiligen selbst religiöse Huldigung dargebracht wird. Es ist nur

ein ideales, durch Erinnerung und Phantasie geschlungenes Band, das die Bilder mit den Heiligen verknüpft. Den Bildern selbst wohnt, wie das Tridentinum (Denz. 986) betont, „keine Kraft inne, wegen derer sie zu verehren sind, es ist nichts von ihnen zu erbitten und kein Vertrauen auf sie zu setzen". Vielmehr „geht die Ehre, die ihnen erzeigt wird, auf die Urbilder, die sie darstellen, über, so daß wir durch die Bilder, die wir küssen und vor denen wir das Haupt entblößen und niederfallen, die Heiligen verehren, deren Nachbildungen sie sind".

IV. Die Heiligen beten für uns, und es ist gut und nützlich, ihre Fürbitte anzurufen. De fide (Denz. 984).

1. Die Hl. Schrift gedenkt der Fürbitte, die die Engel für die Menschen einlegen (Tob. 12, 12; Zach. 1, 12 f.). Schon hierin liegt ein Beweis, daß auch die zur Seligkeit gelangten Menschen ihren noch nicht vollendeten Brüdern durch ihr Gebet zu Hilfe kommen. Der Glaube der Israeliten an die Fürbitte der bereits heimgegangenen Väter erhellt aus 2 Makk. 15, 11 ff., wonach Judas Makkabäus durch ein Traumgesicht über die Gebete in Kenntnis gesetzt wird, die der Prophet Jeremias und der Hohepriester Onias für das ganze Volk und die heilige Stadt verrichteten. Wenn ferner Christus selbst in seiner Herrlichkeit immerfort unser Anwalt beim Vater ist (semper vivens ad interpellandum pro nobis, Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34), so werden die Heiligen, wie sie an seiner Herrscher- und Richtergewalt teilnehmen, ihm auch in der mittlerischen Fürbitte ähnlich sein.

2. In der Überlieferung kommt die Überzeugung von der Fürbitte der Heiligen aufs bestimmteste zum Ausdruck. Alle vor uns entschlafenen Väter, lehrt Origenes, unterstützen uns mit ihren Gebeten (In Num. hom. 26, 6). Die Heiligen bewahren die Liebe gegen die, die in der Welt zurückgeblieben sind, und sind darum um deren Heil besorgt und helfen ihnen durch ihre Fürbitte bei Gott (In Cant. 3, 4). Die Märtyrer vermitteln denen, die darum flehen, Nachlassung der Sünden (Exhort. ad mart. 30). Dieselbe Überzeugung spricht Hieronymus aus, indem er der Paula beim Tode ihrer Tochter Blesilla zum Troste schreibt: Pro te Dominum rogat mihique, ut de eius mente securus sum, veniam impetrat peccatorum (Ep. 39, 6). Kraftvoll rechtfertigt er die Anrufung der Apostel und Märtyrer in seinem Buche gegen Vigilantius (C. Vigil. 6). Er spricht von Wundern, die auf Fürbitte der Heiligen geschehen (ib. 10; Ep. 46, 8; Anecd. Maredsolana II, 43. 340). Diesem allgemeinen Glauben entsprechend begegnen wir oft in den Grab-

inschriften dem Gebete um die Fürbitte der in Christus Entschlafenen, und die Kirchenväter fordern häufig zur Anrufung der Heiligen auf. „Siehst du, daß Gott dich züchtigt, nimm zu deinen Freunden deine Zuflucht, zu den Märtyrern und den Heiligen, die ihm wohlgefällig sind und in hoher Geltung bei ihm stehen“ (Chrysostomus Adv. Iud. VIII, 6; vgl. In SS. Bern. et Prosd. et Domn. 7; In S. Ignat. 5). Die Liturgien enthalten von alters her in diesem Sinne Gebete zu den Heiligen, um durch ihre Fürbitte Barmherzigkeit zu erlangen.

3. Die Vernunft sagt uns, daß, wenn die Gerechten auf Erden nach allgemeiner Annahme wirksam füreinander beten können, Gott um so mehr das Gebet seiner vollendeten und verherrlichten Freunde erhören wird (Hieronymus C. Vigil. 6). Der Einwurf, daß die Abgeschiedenen von unseren Nöten und Gebeten keine Kenntnis hätten, ist hinfällig, da sie in Gott, den sie unmittelbar schauen, auch alles das sehen, was für sie ein vernünftiges Interesse hat (s. oben S. 442 f.). Die Behauptung jedoch, daß die Anrufung der Heiligen der Würde Christi, als des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, Eintrag tue, beruht auf einem schweren Mißverständnisse. Die Heiligen werden nicht an Stelle Christi oder zur Ergänzung dessen, was er für uns tut, angerufen, sondern ihre ganze Mittlerschaft ist sekundär, sie hat ihre Kraft einzig und allein von der Mittlerschaft Christi, und was sie für uns erlangen, beruht ganz und gar auf seinen Verdiensten. Von ihm als dem Haupte fließt uns jede Gnade zu, und rufen wir die Heiligen an, sie uns zu erbitten, so erflehen wir sie doch nach der Anleitung der Kirche „durch Christus unseren Herrn“. So lehrt uns auch das Trienter Konzil S. 25: Wir flehen die Heiligen um ihre Gebete an ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius Iesum Christum, qui solus noster redemptor et salvator est.

Bartmann II[3] 209 ff.; Heinrich-Gutberlet X 781 ff.; Pesch IV[2] 314 ff.; Pohle II[6] 337 ff.; Scheeben-Atzberger IV 883 ff.; St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während des Mittelalters. 2 Bde. Freiburg 1890. 1892; P. Bruder, Die Reliquienverehrung in der kath. Kirche. Dülmen 1881; H. Delehaye, Sanctus: Analecta Bolland. 1909, 145 ff.; Ders., Les origines du culte des martyrs. Brüssel 1912; P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. München 1913; Cl. Lüdtke, Die Bilderverehrung und die bildlichen Darstellungen in den ersten christlichen Jahrhunderten. Freiburg 1874; G. Rabon, Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne. Paris 1903; H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Göttingen 1917; vgl. dazu W. Neuß in der Theol. Revue 1918, 157 ff.

Register.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Biblische Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. 6,—
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. 5,—
3. Dr. I. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. 5,—
4. Dr. I. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. 5,—
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. 5,—
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. 6,—
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. 5,—
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl. 6,—
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. 6,—
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. 6,—
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. 5,—
12. Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. 6,—

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. 6,—
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. 6,—
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. 6,—
4. Dr. I. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. 6,—
5./6. Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 12,—
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. 5,—
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 12,—
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. 6,—
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. 5,—
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. 5,—

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. 6,—
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. 6,—
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 12,—
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 12,—
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. 6,—
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 12,—
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. 6,—
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. 6,—
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. 6,—

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. 6,—
2. Derselbe, Kirche und Papsttum – eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. 5,—
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 3. Aufl. 12,—
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. 6,—
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 12,—
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. 5,—
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. 5,—
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 6,—
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 12,—

Juli 1922.

